20.8.

Die Nationen und ihre Philosophie

Ein Kapitel zum Weltkrieg

Von

Wilhelm Wundt

Zweite Auflage

Alfred Kröner Verlag in Leipzig
1915

Die Nationen und ihre Philosophie

Ein Kapitel zum Weltkrieg

Von

Wilhelm Wundt

Zweite Auflage

Alfred Kröner Verlag in Leipzig
1915

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Diese Schrift beabsichtigt nicht, zu den vielverhandelten Fragen über den Ursprung, die weiter zurückliegenden Bedingungen und die wahrscheinlichen Folgen des gegenwärtigen Krieges einen Beitrag zu liefern. Sie ist ausgegangen von Gedanken, die längst, als die jetzt miteinander im Kampf liegenden Völker noch friedlich und freundschaftlich miteinander verkehrten, dem Verfasser sich aufdrängten, die aber allerdings zum Teil erst im Verlauf der letzten Monate festere Gestalt gewannen. Daß der Charakter einer Nation in ihren geistigen Schöpfungen einen allen sonstigen Zeugnissen überlegenen Ausdruck findet, weil die Dokumente der Geistesgeschichte mehr als die der äußeren Kultur in die Tiefe der Volksseele blicken lassen, ist bekannt genug. Aber nichts ist geeignet, die in Zeiten des Friedens leicht der oberflächlichen Beobachtung entgehenden und zum Teil auch tatsächlich durch den internationalen Verkehr sich verbergenden Unterschiede der Volkscharaktere lebendiger hervortreten zu lassen als der Krieg, der die Leidenschaften weit mächtiger erregt, als es andere in den Verlauf des friedlichen Lebens eingreifende Ereignisse jemals tun können. Und was für den einzelnen,

das gilt hier womöglich in erhöhtem Maße für die Völker: im Affekt äußert sich der Charakter des Menschen offener, rückhaltloser als im gewöhnlichen, ruhigen Verlauf des Lebens. Und wenn der Krieg überhaupt das gewaltigste Mittel ist, ein ganzes Volk zu erregen, welcher Krieg könnte hierin dem Weltkrieg gleichkommen, der alle europäischen Kulturvölker ergriffen oder mindestens in Mitleidenschaft gezogen hat.

Für die Geistesart eines Volkes sind nun alle Gebiete des geistigen Lebens von Bedeutung. In der Wissenschaft wie in der Kunst, in der Dichtung wie in der Philosophie macht jedes Volk seine Eigenart geltend. Dennoch sind begreiflicherweise die verschiedenen Gebiete hier von ungleichem Werte. Zwar sind die Einzelwissenschaften nicht in so hohem Grade international, wie man gewöhnlich annimmt; aber der rege wissenschaftliche Verkehr drängt doch die Unterschiede in den Hintergrund. Dasselbe gilt nicht in gleichem Grade, aber doch teilweise für die Kunst. Nur die Dichtung besitzt hier durch den an die Sprache gebundenen Gedankeninhalt für die Erkenntnis der im Volke lebenden seelischen Regungen einen besonderen Wert. Neben ihr steht aber als Ausdruck des geistigen Charakters der Nationen in erster Linie die Philosophie. Nicht weil sie, wie man wohl gemeint hat, selbst eine Dichtung in Begriffen wäre, sondern weil sie in die Weltanschauung, die sie aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein ihrer Zeit heraus erzeugt, die sittlichen Antriebe aufnimmt, die die Dichtung bewegen, ist sie zugleich dieser verwandt. Indem sie diese Antriebe, die sich in der Volksseele regen, zum Selbstbewußtsein zu erheben sucht, gibt sie daher ein Gesamtbild der geistigen Werte der nationalen Kultur, wie ein solches die einzelnen Gebiete immer nur in zerstreuten Ausstrahlungen gewähren.

Nun kann freilich nicht jede Philosophie den Anspruch erheben, in diesem Sinn ein Ausdruck der Zeit und des Volkes zu sein, denen sie angehört. Die individuelle Eigenart, die Einflüsse der Bildung und der Lebensschicksale wie der geistige Verkehr machen daneben ihre Rechte geltend. Doch gibt es zwei Merkmale, denen hier, besonders wenn sie verbunden sind, ein entscheidender Wert zukommt: das eine besteht in der Verbreitung, die eine Philosophie in ihrer eigenen Zeit gewinnt, das andere in dem Einfluß, den sie auf die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens ihrer Nation ausübt. Außerdem gilt aber von der Philosophie mehr als von andern Gebieten des geistigen Lebens, nicht nur, daß die Gegenwart erst durch die Vergangenheit verständlich wird, sondern daß die Vergangenheit oft einen größeren Wert gewinnt als die Gegenwart, die — auch in dieser Beziehung gleicht die Philosophie der Dichtung — von Motiven bewegt sein kann, die vorübergehend die Ideen, von denen jede nationale Philosophie geleitet wird, zurücktreten lassen.

So will denn diese Schrift den Versuch machen, in kurzen Umrissen die Geschichte der europäischen Philosophie nach ihrem allgemeinen Gedankengehalt von der Zeit der Renaissance an, wo zum erstenmal die noch heute hauptsächlich den Gang der Kultur bestimmenden Nationen hervortreten, bis zur Gegenwart zu schildern, — ein Kampf der Geister, der im stillen, aber deshalb doch zuweilen mit nicht geringerer Erbitterung geführt wird, wie der Kampf der Waffen.

Der Verfasser hat in der folgenden Darstellung nirgends verleugnet, daß er Deutscher ist und von dem Standpunkt deutscher Wissenschaft aus die philosophischen Leistungen anderer Nationen beurteilt. Auch bekennt er, daß ihm die Weltanschauung des deutschen Idealismus als die Philosophie

gilt, die sich allem Wandel der Schicksale des einzelnen wie der Völker, und die sich auch diesem Krieg gegenüber als probehaltig erwiesen hat. Gleichwohl darf er versichern, daß diese Schrift sine ira et studio geschrieben ist, und daß er ehrlich bemüht war, nicht bloß die Schwächen der philosophischen Leistungen anderer Nationen nachzuweisen, sondern auch ihren Vorzügen gerecht zu werden.

Leipzig, im März 1915.

W. Wundt.

Inhalt.

I.

Die Entstehung der neuen Weltanschauung.

In der großen geistigen Bewegung, die man unter dem Wort „Renaissance“ zusammenfaßt, steht die Philosophie der Zeit nach an letzter Stelle. Als die Träger der Ideen, die der neuen Weltanschauung in allen Wandlungen, die sie erfuhren, ihr bleibendes Gepräge gegeben, treten uns aber an der Grenze der Zeiten drei Deutsche entgegen. Der eine, Nikolaus von Kues, hat als der erste die Idee der Unendlichkeit in ihrer absoluten Größe erfaßt. Es ist die Idee, die am eingreifendsten das moderne von dem antiken Denken scheidet. Den Alten widerstrebte das Grenzenlose: sie konnten sich den „Kosmos“, der von der harmonischen Schönheit seiner Ordnung den Namen führt, nur als ein in sich geschlossenes Ganzes denken. Diese Idee des an der Schwelle der neuen Zeit stehenden Deutschen verhält sich zu dem Kosmos der Pythagoreer wie der himmelanstrebende Dom des christlichen Mittelalters zu dem klar gegliederten Bau des griechischen Tempels. Fast ein Jahrhundert liegt zwischen dem Hirtenknaben aus Kues, der 1464 sein Leben als römischer Kardinal beschlossen, und dem ermländischen Domherrn Nikolaus Kopernikus, den seine mathematischen Studien zu dem neuen Weltsystem führten, das nach ihm den Namen trägt. Ihm widerstrebt der in übersinnlichen Regionen schwelgende Gedankenflug des älteren Namens-

genossen: der Fixsternhimmel ist ihm, wie den Alten, die Grenze der Welt. Dafür hat er einen nicht minder bedeutsamen Gedanken in seiner ersten folgenreichen Anwendung erfaßt: den Gedanken der Relativität der Erscheinungen in seiner doppelten Bedeutung, als Prinzip der Relativität der Bewegungen in ihrem wechselseitigen Verhältnis, und als Prinzip ihrer Relativität zu dem wahrnehmenden Subjekt. Beide sind wohl ebenso folgenreich geworden wie die Idee des Unendlichen: das erste wirft seine Schatten noch tief in die heutige Physik, an das zweite hat Kant angeknüpft, als er seine Reform der Erkenntnistheorie eine Kopernikanische Umkehrung nannte. Zu diesen beiden Trägern der neuen Gedankenwelt kommt aber noch ein dritter, der viel geschmähte und dann lang verkannte Theophrastus Paracelsus, der Zeitgenosse des Kopernikus, der als fahrender Arzt der Reformator der Heilkunde geworden ist, daneben aber eine Idee zum Ausdruck gebracht hat, in welcher er den beiden andern, vornehmlich der Betrachtung des Weltganzen zugewandten Denkern, ergänzend zur Seite tritt. Wohl ist dieser Mann zum Teil noch in dem alchemistischen und astrologischen Aberglauben der Zeit befangen, und aus der nie erloschenen Tradition neuplatonischer Ideen ist ihm manches zugeflossen. Doch wie schon ein Jahrhundert zuvor diese Ideen in der Predigt eines Meister Eckhart und seiner Schüler eine verinnerlichte, den kosmologischen Gedanken in das Psychologische und darum spezifisch Religiöse umwandelnde Form angenommen hatten, so führte nun wiederum Paracelsus, soweit es die Mittel seines Denkens zuließen, diese religiöse in eine philosophische Idee weiter, indem er die menschliche Seele als den Mikrokosmos betrachtete, der nicht nur ein Abbild, sondern zugleich das Urbild der Welt sei, die in sich die gleichen geistigen Kräfte bergen müsse, die der Mensch in sich selber finde. So enthält die Seele als

Mikrokosmos den dritten der neben der Idee des Unendlichen und dem Prinzip der Relativität folgenreichsten Gedanken der neuen Zeit in sich: den Gedanken der Monade und des an diesen Begriff gebundenen geistigen Wesens der Dinge.

Aber mochten immerhin die deutschen Lande in dieser Frühzeit der neuen Philosophie einzelne Denker hervorbringen, die, über die eigene und zumeist noch über die kommenden Zeiten hinausragend, die Ideen geschaffen haben, die ebenso kennzeichnend für den Charakter der neuen Weltanschauung sind, wie sie der geistigen Entwicklung der folgenden Jahrhunderte die Wege wiesen, zur Ausbildung einer Philosophie, die diese zerstreuten Gedanken zu einem Ganzen vereinigte, war diese Zeit nicht reif. Ist doch die Entwicklung der Philosophie mehr als die der einzelnen Wissenschaften an die allgemeine Kultur eines Volkes gebunden. Ein gewisses, wenn auch äußeres Maß für diese allgemeine Kultur ist aber die Sprache. Indem die Volkssprache zuerst in die Dichtung, dann in die Wissenschaft eindringt, entfesselt sie zugleich die geistige Eigenart der Nationen. So wird es zur Signatur der neuen Philosophie, gegenüber dem mittelalterlichen Denken, daß sie sich in Richtungen scheidet, in denen der geistige Charakter der Völker zum Ausdruck kommt. Das Wort Fichtes: „die Philosophie, die man hat, zeigt was für ein Mensch man ist", läßt sich daher vor allem auch auf die Nationen anwenden. Nun beginnt zwar diese Scheidung schon in einer Zeit, in der das Lateinische noch die Philosophie wie die Wissenschaft überhaupt beherrscht. Deutlicher tritt sie aber doch erst da hervor, wo die Volkssprache Eingang findet. Wir verstehen darum die Klage, die seinerzeit Leibniz geführt hat, in andern Ländern sei der Tag einer neuen, selbständigen Philosophie längst bereits angebrochen, während Deutschland noch immer von der Scholastik beherrscht werde.

So entspricht denn auch der Gang, den die Entwicklung der neueren Philosophie bei den Kulturvölkern Europas eingeschlagen hat, durchaus der Aufeinanderfolge ihrer Herrschaft in der Philosophie. Zuerst übernimmt Italien, das in der allgemeinen Kultur älteste der Länder Europas, die Führung. Dann geht diese an Frankreich über. Etwas später tritt England, zuletzt, in einer Zeit, in der die andern Nationen den Höhepunkt ihrer philosophischen Leistungen hinter sich haben, Deutschland in den internationalen Geistesverkehr ein. In diesem Sinne eines Nacheinander, das namentlich für die späteren Stadien ein Nebeneinander nicht ausschließt, kann man wohl von einer italienischen, französischen, englischen und deutschen Ära der Philosophie sprechen.

II.

Die italienische Renaissance.

In Italien führte die nächste Brücke von der Kunst und Literatur des Altertums zu einer neuen Kunst und, ihr folgend, zu einer neuen Weltanschauung. In der engen Berührung, in die hier Mittelalter und Neuzeit, jenes in dem Herüberreichen der mittelalterlichen Universalkirche, diese in dem Streben nach Unabhängigkeit von der Überlieferung, miteinander traten, vollzog sich eine Neubildung, die der folgenden Zeit ihr Gepräge gegeben hat. Aus einer solchen Verschmelzung des geistigen Gehalts der verschiedenen Zeitalter wird schon Ende des 13. Jahrhunderts die erste große Schöpfung des italienischen Geistes geboren: Dantes göttliche Komödie. Ihrem Stoff nach eine dichterische Darstellung der mittelalterlichen Weltanschauung, getragen zum Teil von dem Gedankensystem des letzten der großen Scholastiker, des Thomas von Aquino, nimmt sie den in dieser Periode des wiedererstehenden Altertums einflußreichsten Dichter, Virgil, zum Führer und Vorbild. Alle diese Elemente fließen aber zu einer Schöpfung zusammen, die von dem neuen Geist der Zeit erfüllt ist. Nicht anders die italienische Philosophie der folgenden Jahrhunderte. Wohl ist es auch hier das Altertum, das zunächst dem Denken die Wege weist; aber nicht in sklavischer Abhängigkeit, wie das scholastische Mittelalter, gestützt auf die Autorität eines einzigen Philosophen, des Aristoteles, nimmt die italienische Renais-

sance das Altertum in sich auf. Zwar ist es Plato, der als Dichter und Philosoph vor andern dem Drang der Zeit entgegenkommt. Aber neben ihn tritt nahezu mit gleichen Ansprüchen die durch ihre Einheit und Konsequenz fesselnde Weltanschauung des bis dahin fast vergessenen Demokrit, neu belebt durch das Studium seines poetischen Interpreten Lucretius Carus. Darum ist in der Philosophie hauptsächlich Plato, in den durch die neue Ära der geographischen und kosmographischen Entdeckungen eingeleiteten exakten Wissenschaften Demokrit der führende Geist. Freilich keiner ausschließlich; sondern die aufblühende Naturwissenschaft und die Versuche zur Begründung einer neuen Philosophie wirken mächtig aufeinander ein. So führt dieser Prozeß hier, ganz wie vorher in der Dichtung, zu neuen Bildungen, die bis in unsere Tage nachwirken.

Die Ideen, auf denen sich die Philosophie der Italiener des 16. und 17. Jahrhunderts aufbaut, sind freilich nicht alle auf italienischem Boden entstanden. In einer bedeutsamen Rede preist der größte der italienischen Renaissancephilosophen, *Giordano Bruno*, als er auf seiner Flucht vor der römischen Inquisition Wittenberg berührt, bei seinem Abschied aus der Stadt der Reformation Nikolaus von Kues, Kopernikus und Paracelsus als die drei großen Deutschen, die der Philosophie neue Wege gewiesen, und er fügt den Namen Luthers hinzu, der als ein neuer Herkules den Cerberus mit der dreifachen Krone überwältigt habe. Doch die fruchtbare Anwendung der Gedanken jener Männer blieb der italienischen Wissenschaft vorbehalten. Der Unendlichkeitsbegriff des Kusanus war bei diesem wesentlich noch auf die spekulative Theologie beschränkt gewesen. Das Kopernikanische System wurde von seinem Urheber durchaus nur als eine astronomische Hypothese gedacht, bei der die alte Vorstellung von der Begrenzung des Weltalls durch den es als Kugelsphäre umschließenden

Fixsternhimmel weiterbestand. Erst als der genialste Denker der italienischen Renaissance, Bruno, den kühnen Gedanken faßte, die Unendlichkeitsidee des Kusanus auf das neue Weltsystem des Kopernikus anzuwenden und so den Gedanken des deutschen Theologen mit dem des deutschen Astronomen in einer großen Synthese zu vereinigen, ist das Kopernikanische System zu dem geworden, was es für uns heute ist. Auf die Entstehung dieser Verbindung in dem Geiste Brunos hat aber der Platonische Gedanke einer über der Sinnenwelt erhabenen, wenn auch in dieser vorbereiteten übersinnlichen Ideenwelt unverkennbar herübergewirkt.

Wie in dieser Idee des Weltganzen der Geist Platos über der neuen Wissenschaft schwebt, so ist es nun das Demokritische Weltbild, das in der Naturforschung der gleichen Zeit wieder auflebt. Unter den Physikern des 16. Jahrhunderts tritt Bernardino Telesio der bis dahin herrschenden Aristotelischen Physik als der erste mit dem Versuch einer mechanischen Naturlehre gegenüber, die die gesamte Erscheinungswelt auf Bewegungen ihrer Elemente zurückführt. Noch vermag freilich dieser bereits ganz von dem Gedanken der Konstanz der Materie erfüllte Denker die Aristotelische Qualitätenlehre nicht zu überwinden, da er Wärme und Kälte als die beiden gegensätzlichen Kräfte auffaßt, die in ihrer Wechselwirkung alles Naturgeschehen hervorbringen sollen. Immerhin mag diese Vorstellung auf den großen Naturforscher eingewirkt haben, dem es beschieden war, dem Demokritischen Weltbild die Form zu geben, in der es im wesentlichen bis in unsere Tage bestehen blieb: auf Galileo Galilei. Indem er die Aristotelischen Qualitäten, warm und kalt, fest und flüssig, als subjektive Erscheinungen auffaßte, die, weil erst unsere Sinne sie den äußeren Eindrücken hinzufügen, den Objekten selbst fremd seien, kehrte er völlig zu dem Demokritischen Begriff einer qualitativ gleichartigen, aus beweg-

ten Teilchen bestehenden Materie zurück. Indem er aber außerdem die Grundgesetze dieser Bewegungen experimentell und mathematisch aus den Bewegungen schwerer Körper erschloß, wurde er der Begründer der Wissenschaft, auf der sich weiterhin die gesamte Naturlehre aufbaute: der rationellen Mechanik.

Diese folgenreiche Umwälzung der Physik gehört den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts an. Doch schon in den letzten des vorangegangenen hatte Giordano Bruno den atomistischen Gedanken mit der Platonischen Ideenlehre und dem Unendlichkeitsgedanken in seiner Kopernikanischen Anwendung zu vereinigen gesucht. Und indem in dieser Verbindung der Begriff des Atoms die Schranke überschreitet, die ihm durch seine physische Bedeutung gesetzt ist, wird das Atom zur Monade, die gleichzeitig als physische und als psychische Einheit gedacht wird. Damit gelangt in Brunos Gedankenwelt der dritte jener drei Deutschen zur Geltung, den er in seiner Wittenberger Rede genannt hatte: Paracelsus, der Erneuerer der Idee des Mikrokosmos. So sind in dieser Philosophie Italiens die Richtungen des Denkens vorgebildet, die sich von hier aus zu gesonderten Systemen entwickeln sollten: der auf der Idee der absoluten Unendlichkeit sich erhebende Universalismus, und der aus der Verschmelzung des Atoms mit der einfachen Seele entspringende Individualismus. Beide gewinnen in der Folgezeit ihre praktische Bedeutung durch ihre Stellung zum religiösen Problem: aus dem universellen Einheitsbegriff erwächst die Idee der Einheit von Gott und Welt, der Pantheismus; aus dem individuellen die Idee der persönlichen Gottheit, der Theismus.

Wie in den Versuchen, zu einer abschließenden Welterkenntnis vorzudringen, diese Philosophie durch ihre Verbindung mit einer Intuition, die teilweise nach dem Vorbilde Platos eine mythologische Symbolik zu Hilfe nimmt, von

dem verstandesmäßigen Denken der vorangegangenen Scholastik sich scheidet, so schlägt sie endlich gegenüber den Problemen der Ethik andere Wege ein. Nicht die Reflexion, die verständige Überlegung der Mittel und Zwecke gilt ihr als das Wesen des sittlichen Tuns, sondern der Affekt, ja in den höchsten Äußerungen der Sittlichkeit die Leidenschaft und der aus beiden entstehende energische Wille. Die neue Ethik der Renaissance stellt so, dem überall zu schöpferischer Gestaltung drängenden Charakter der Zeit folgend, dem Intellektualismus der Vergangenheit einen Voluntarismus gegenüber. Nicht die Erkenntnis dessen, was nützlich oder schädlich oder auch was gut und was böse sei, sondern der leidenschaftliche Wille, das Gute zu tun und das Böse niederzukämpfen, ist nach Bruno die Wurzel der Sittlichkeit und die Quelle alles wahren menschlichen Glücks. So sind Phantasie und Affekt, dieser nicht selten zur überströmenden Leidenschaft gesteigert, die geistigen Mächte, die in der Renaissancephilosophie Italiens wirken; und indem sie die Fundamente der neuen Weltanschauung aufrichten, wenden sie sich in erbittertem Kampf gegen die mittelalterliche Scholastik und gegen die sie schützende Autorität der römischen Kirche. Doch so unvergänglich die geistigen Schöpfungen sind, die diese erste Periode der neuen Wissenschaft erzeugt hat, das Martyrium, das ihren Trägern beschieden war, bezeichnet zugleich das Ende der Führerrolle Italiens in der Philosophie. Am 17. Februar 1600 endet Giordano Bruno, von der römischen Inquisition verurteilt, sein Leben auf dem Scheiterhaufen. Galilei widerruft, durch dasselbe Tribunal mit der Folter bedroht, seine Lehre am 22. Juni 1633. Mochte aber auch in dem Kampf mit der römischen Kirche die neue Wissenschaft zunächst äußerlich unterliegen, den beiden Führern in diesem Kampf hat die Wissenschaft der Zukunft den Siegespreis zuerkannt.

In beiden Männern spiegelt sich jedoch zugleich der Geist der Nation, die sie hervorgebracht. Dieser Geist ist kein einheitlicher. Der Süd- und der Norditaliener bilden, jener in der überquellenden Macht von Phantasie und Affekt, dieser in der besonnenen und in hervorragenden Persönlichkeiten nicht selten mit rücksichtsloser Energie gepaarten Klarheit des Verstandes Gegensätze, die sich widerstreben und doch in entscheidenden Momenten zu gesteigerter Wirkung vereinigen können. In dieser Vereinigung sind Bruno und Galilei die Führer der wissenschaftlichen Renaissance gewesen. Und noch heute sind diese wohl schließlich auf die eigentümlichen Rassenmischungen des Nordens und des Südens zurückgehenden Gegensätze nicht verschwunden. Seit mit der politischen Wiedergeburt Italiens auch die italienische Wissenschaft zu neuem Leben erwacht ist, sind es, wie das solchen Übergangszeiten eigen zu sein pflegt, zunächst die Einflüsse anderer Nationen, die in den Vordergrund treten. Doch auch in diesen Anlehnungen ist jener alte Gegensatz deutlich erkennbar. Im Norden steht die neu erwachte Bewegung vorwiegend unter dem Einfluß des französischen und englischen Positivismus; im Süden hat zum Teil die deutsche Philosophie Wurzel gefaßt. Insbesondere ist es die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, die hier eine bemerkenswerte Anziehungskraft auf das junge Italien ausübt. Die Zukunft muß lehren, welche dieser zum Teil noch in unklarer Gärung begriffenen Strömungen obsiegt, oder ob aus ihnen, wie dereinst im Zeitalter der Renaissance, eine neue selbständige Schöpfung des italienischen Geistes hervorgeht.

III.

Die französische Philosophie.

Nach dem Zurücktreten Italiens war es das in der Entwicklung des modernen Geistes zweitälteste unter den europäischen Ländern, Frankreich, an das die führende Stellung überging. Es hat auf lange hinaus das moderne Denken beherrscht. Den Franzosen der Spätrenaissance gelang, was den Italienern versagt geblieben war, die festere Fixierung der bisher gewonnenen Ergebnisse der neuen Wissenschaft zu einer einheitlicheren Weltanschauung, oder, wo dies wegen der unaufhebbaren Unterschiede menschlichen Denkens nicht möglich war, zu einer klaren Ausprägung der auf der gemeinsamen Grundlage der modernen Geisteskultur sich erhebenden Unterschiede und Gegensätze. Dieser mehr planmäßig sammelnden und sichtenden, als Neues schaffenden Aufgabe, die im Beruf der Zeit lag, kam die Anlage des französischen Geistes, wie sie sich besonders unter dem Einflusse der schon im Mittelalter als mächtiges Kulturzentrum hervortretenden Pariser Hochschule ausgebildet hatte, wirksam entgegen: ein klarer Verstand, daneben ein rasch zwischen Hoffen und Verzagen wechselndes Temperament, ein Charakter, der leicht zwischen kühler Berechnung und momentanen Gefühlsimpulsen wechselt. Wie in der Dichtung der Franzosen die schöpferische Phantasie gegenüber der glänzenden Rhetorik und dem sprühenden Witz zurücktritt, so stehen in der Wissenschaft auf

der einen Seite die Gebiete, in denen klare Disposition und rednerische Begabung zur Geltung kommen, wie Geschichte und Politik, anderseits die mathematischen Disziplinen mit ihren Anwendungen im Vordergrund. Und diesem Charakter der Wissenschaft entspricht von Anfang an die Philosophie. Hier ist der erste bahnbrechende unter den französischen Denkern, René Descartes, der vollendete Typus des französischen Geistes. Nach einer abenteuernden Jugend, die ihn abwechselnd im Kriegsdienst einander feindlich gegenüberstehender Heere herumtreibt, zieht er sich, vom Ehrgeiz wissenschaftlichen Ruhmes beseelt, in die Einsamkeit zurück, um ein Werk zu schaffen, das die neue mechanische Weltanschauung zu einem System gestalten und zugleich mit den Forderungen der Religion vereinigen soll. Als Vorbereitung dient ihm die Mathematik, die er in der glänzendsten seiner Schriften, der analytischen Geometrie, mit durchsichtiger Klarheit zu gestalten weiß. Dennoch ist ihm selbst dieses Werk nur die Vorbereitung zu einer Philosophie, die allen Bedürfnissen der Zeit gerecht werden soll. Möchte er doch seine Weltanschauung zur allgemeingültigen erheben, indem er nicht bloß den Ansprüchen der exakten Wissenschaft zu genügen, sondern auch an die Stelle der überlebten Scholastik seine Philosophie als die kirchlich rezipierte zu setzen strebt. Darum, als die Nachricht von Galileis Widerruf zu ihm dringt, hält er jahrelang seine bereits druckreife naturphilosophische Erstlingsschrift zurück, um einen günstigeren Zeitpunkt abzuwarten, und in den späteren Werken versäumt er es selten, seinen Ausführungen die Klausel beizufügen, als getreuer Sohn der Kirche unterbreite er seine Meinung der Billigung durch die höhere Autorität. So ist seine Philosophie eine merkwürdige Mischung kühner, von dem Geist der neuen Naturwissenschaft getragener Hypothesen mit Entlehnungen aus der älteren kirchlichen Philosophie. Die Welt ist ihm ein reiner Mechanismus, in

welchem die ihm im Anfang vom Schöpfer mitgeteilte Bewegung in unveränderter Stärke ins Unendliche erhalten bleibt. Selbst die lebende Natur entzieht sich nicht diesen mechanischen Stoßkräften. Aber daneben hat der Schöpfer in das Gehirn des Menschen eine unsterbliche Seele eingepflanzt, die diesem Kräftespiel nur so lange unterworfen ist, als der Mechanismus des Leibes ihr seine Dienste leiht. Indem aber Descartes zugleich auf Augustins Lehre von der Seele als dem direkt dem göttlichen Geist entstammenden Prinzip des Denkens zurückgeht, wird er zu dem Schöpfer einer dualistischen Weltanschauung, in welcher die alten und die neuen Motive des Denkens zusammenfließen. Denn drei Substanzen sind es, die den Inhalt alles Seins bilden, die ausgedehnte mechanisch bewegte Materie, die denkende Seele des Menschen, und Gott, der beide geschaffen, ihnen ihre Gesetze gegeben und der menschlichen Seele die Erkenntnis Gottes, des eigenen Seins und der ausgedehnten Materie als angeborene Ideen eingepflanzt hat. Mit bewundernswertem Scharfblick hat der Philosoph, wie man anerkennen muß, in dieser Verbindung an sich disparater Begriffe das Bedürfnis der Gebildeten seiner Zeit zu befriedigen gewußt, und in nichts hat sich das vielleicht mehr bewährt als in der Tatsache, daß diese drei Voraussetzungen der Cartesianischen Philosophie fast bis zum heutigen Tage im wesentlichen die obersten Glaubenssätze der Philosophie der großen Masse der Gebildeten geblieben sind. Doch eben darin, daß Descartes es gänzlich unterläßt, den inneren Zusammenhang dieser Prinzipien begreiflich zu machen, besteht die Unzulänglichkeit seiner Philosophie. Eine solche Mischung disparater Elemente mag dem populären Denken nachgesehen werden, für den Philosophen bleibt sie genau bei dem Punkte stehen, wo das wirkliche Problem anfängt. Um so bewundernswerter ist die Kunst, mit der Descartes diesen Mangel zu verdecken

und mit der er das, was jedem aus dem Publikum an und für sich schon unbestimmt vorschweben mochte, als eine notwendige, siegreich alle Zweifel beseitigende Wahrheit darzutun weiß. Diese Kunst der Überredung übt er mit einer stilistischen Meisterschaft, die noch heute die Lektüre Descartes' zu einem intellektuellen Genuß macht. Immerhin, als Klassiker der Philosophie kann er uns heute nur noch insofern gelten, als er die Probleme, die die folgende Zeit bewegen, gestellt, nicht weil er sie gelöst hat. Wer Descartes da kennen lernen will, wo er beides verbindet, wo er Aufgaben zu stellen und mit unübertrefflicher Klarheit zu lösen weiß, der muß seine „Geometrie" zur Hand nehmen. Hier ist er der große selbständige Forscher, den mancher der späteren Mathematiker an Tiefe des Denkens, keiner an Eleganz der Darstellung übertroffen hat.

Von den drei Bestandteilen seines philosophischen Dogmas, der ausgedehnten Materie, der denkenden Seele und der die Gesetze dieser sinnlichen Welt ein für allemal festlegenden Gottheit, blieb aber einer späteren Generation, die nicht, wie Descartes selbst und seine unmittelbaren Schüler, bestrebt waren, ihre Überzeugungen den Lehren der Kirche anzupassen, die ausgedehnte Materie als die einzige Substanz übrig, die durch ihr sinnenfälliges Dasein ihre Wirklichkeit beweise. So ist aus der Cartesianischen Philosophie der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts hervorgegangen. Nicht mit Unrecht erklärten daher die Vertreter dieses Materialismus, die folgerichtigen Schüler Descartes' zu sein. Wenn die Materie sich nach den ewigen Gesetzen der Mechanik bewegt, wozu bedarf es dann noch eines Urhebers dieser ewigen, also nie entstandenen Bewegungen? Und wenn die Materie die einzig wirkliche Substanz ist, warum sollen wir dann das Denken nicht als ein Erzeugnis dieser Bewegungen betrachten? Hatte doch Descartes selbst in seiner Naturphilosophie,

dem am vollkommensten ausgeführten Teil seines Systems, bereits eine solche Anschauung vorbereitet. So lag es nahe genug, seine Beteuerungen des Gehorsams gegen die Kirche als Zeugnisse dafür zu betrachten, daß seine sonstige Metaphysik eigentlich nicht ernst gemeint sei. Jedenfalls war es unbestreitbar, daß von seinem eigenen Standpunkte aus der auf seiner Naturphilosophie aufgebaute metaphysische Materialismus unwiderlegbar war. So behielt dieser den Sieg, in Frankreich nahezu unumschränkt, in den anderen Ländern Europas wenigstens in einzelnen, durch die mechanische Naturwissenschaft der Zeit bestimmten philosophischen Richtungen. Wohl erstand ihm um die Mitte des Jahrhunderts ein Gegner in einem Schriftsteller, der, ein glänzender Stilist wie Descartes, diesem an hinreißender Leidenschaft und Tiefe des Gefühls weit überlegen war: Jean Jacques Rousseau. Aber so gewaltig Rousseau auf die kommende Zeit durch seine politischen und pädagogischen Ideen gewirkt hat, und so sehr er durch diese unter den Männern der Literatur, die die Revolution vorbereiteten, unbedingt die erste Stelle einnimmt, seine Wirksamkeit als Philosoph ist gerade in Frankreich eine höchst beschränkte geblieben. Dazu entbehrte sein Denken allzusehr der Eigenschaften, die der Cartesianischen Philosophie zur Herrschaft verholfen hatten, der Klarheit und einer dem populären Verständnis einleuchtenden Folgerichtigkeit. Rousseaus überall an das natürliche Gefühl und die unmittelbare Intuition appellierenden Werke fanden viel mehr in andern Ländern Europas, namentlich in Deutschland, einen günstigen Boden als in Frankreich selbst, wo die verstandesmäßige Richtung, die in Wissenschaft und Kunst zur Herrschaft gelangt war, dieser, wie seine Zeitgenossen meinten, kulturfeindlichen Gefühls- und Religionsphilosophie ablehnend gegenüberstand. Auch kamen dieser ablehnenden Haltung die Einflüsse zustatten, die von den ersten Jahrzehnten des

18. Jahrhunderts an die englische Philosophie auf Frankreich auszuüben begann.

Wenn übrigens Descartes selbst seine Lehre der höheren Einsicht der Kirche als der letzten Autorität in Sachen des Wissens und Glaubens unterordnet, so mochte dies zum Teil eine Maßregel der Vorsicht sein, durch die er dem Schicksal eines Bruno und Galilei zu entgehen suchte. Immerhin kennzeichnet es zugleich eine gewisse Unsicherheit der Überzeugung, die mit dem in der Philosophie Frankreichs vielfach hervortretenden skeptischen Zug des Denkens übereinstimmt. Ein glänzendes Vorbild dieser Skepsis waren schon ein Jahrhundert zuvor Michel Montaignes Essais gewesen, und im Jahrhundert nach Descartes richtete Pierre Bayle, der gelehrteste und scharfsinnigste Franzose seiner Zeit, die gleiche ironische Skepsis gegen alle und vornehmlich gegen Descartes' Philosophie. Er weist auf die Willkür hin, mit der dieser heterogene Begriffe verbindet, um schließlich, indem er alles auf ein Schöpfungswunder zurückführt, mit dem Verzicht auf die philosophische Lösung der Probleme zu enden. So treten uns in Descartes und Bayle Dogmatismus und Skepsis als die beiden in ihrem Widerstreit wie in ihrer Verbindung vielleicht kennzeichnendsten Charakterzüge des französischen Geistes entgegen. Für die Zusammengehörigkeit dieser Eigenschaften bietet aber Descartes selbst das glänzendste Beispiel. Ist er doch Dogmatiker und Skeptiker zugleich. Mit dem angeblich radikalen Zweifel beginnt er seine „Meditationen", um es dann freilich mit diesem Zweifel nicht allzu ernst zu nehmen, da er ihn mit der nicht sonderlich tief gehenden echt scholastischen Ausflucht beseitigt, die Idee Gottes könne der menschlichen Seele nur von Gott selbst eingepflanzt, müsse also nebst allem andern, was wir sonst noch klar und deutlich erkennen, wahr sein. Gegen diese Argumentation konnte Bayle in der Tat nicht mit Unrecht

bemerken, sie möge zureichen, um Weltleute zu befriedigen, nicht, um der philosophischen Kritik stand zu halten. Aber dasselbe Schwanken zwischen Dogma und Skepsis ist nicht bloß Descartes eigen, sondern es ist eine verbreitete Eigenschaft der philosophierenden Franzosen. Ein sprechendes Beispiel ist besonders Voltaire, bei dem man nicht selten gerade da, wo er eine Behauptung als gar nicht zu bestreitende hinstellt, erst recht zweifeln kann, ob er wirklich an sie glaubt: so z. B. wenn er zur Bekräftigung der Gottesbeweise erklärt, einen Gott müßte man erfinden, wenn es ihn in Wirklichkeit nicht geben sollte, weil der Mensch ihn nötig habe. Ebenso besitzen wir ein Gebet von Diderot, dessen eine Hälfte sich an Gott wendet, falls er existiert, die andere an ihn, falls er nicht existiert. Dogmatismus und Skeptizismus sind eben, wie vor allen Descartes zeigt, nahe Verwandte, da, wie ebenfalls Bayle schon bemerkt hat, wo der Zweifel und der Wunsch seiner ledig zu werden sich verbinden, die oberflächlichste Ausrede nur allzu bereitwillig dazu benutzt zu werden pflegt. Doch dieser geistreiche Schriftsteller selbst weiß, um dem Dilemma zwischen einem trügerischen Wissen und einem grundsätzlich auf wirkliche Erkenntnis verzichtenden Glauben zu entgehen, keinen andern Rat, als sich von vornherein dem durch die Kirche vermittelten Glauben zu ergeben.

Da ist es nun eine für die Wechselwirkungen der an der Kultur dieses Zeitalters teilnehmenden Völker bedeutsame Tatsache, daß der Mann, der das von der französischen Philosophie aufgestellte Problem freilich nicht endgültig — wie wäre in diesen Fragen überhaupt ein Ende denkbar? — aber in dem Geiste der Zeit und nach der Lage der in der Wissenschaft gegebenen Voraussetzungen gelöst hat, keiner Nation oder, besser gesagt, den verschiedenen in jenen Tagen an der geistigen Arbeit beteiligten Völkern zugleich angehört. Es ist Spinoza, der das System, zu dem Descartes das Material

zusammengetragen, zu einem wirklich annähernd in sich geschlossenen Ganzen vereinigt. Doch dieses System ist keine bloße Weiterbildung der Cartesianischen Philosophie, wie man das früher bei oberflächlicher Betrachtung und ungenügender Kenntnis seiner Entstehung geglaubt hatte, sondern es ist ein Werk aus einem Gusse, ganz aus der schöpferischen Genialität seines Urhebers hervorgegangen, denn es ist zugleich die zu einem Ganzen verschmolzene Synthese der großen Gedankenströmungen der Zeit, an der die Völker, die an dem Geistesleben dieser Zeit teilnehmen, ihre Spuren erkennen lassen. Wie Spinoza der Geburt nach dem durch Bildung und Begabung weit über das östliche Judentum emporragenden portugiesischen Zweig dieses Volkes angehört, dann auf holländischem Boden von der germanischen Kultur des ihn schützenden Landes beeinflußt ist und durch die internationalen Beziehungen dieses Landes mit der italienischen, französischen und deutschen Wissenschaft in Berührung tritt, so ist seine Philosophie im eigentlichsten Sinne international. Er gehört keiner Nation und allen zugleich an, analog wie die jüdische Rasse selbst, die, wo immer sie sich den europäischen Völkern assimilierte, stets zugleich ihre Eigenart bewahrt hat. Freilich aber sind die Schicksale dieses Volkes, die Berührungen, in die es besonders im Verlauf seiner europäischen Geschichte getreten ist, auf diese Eigenart nicht ohne Einfluß geblieben. Während in dem östlichen Judentum, sofern es dem Glauben seiner Väter treu geblieben, der strenge Gesetzesglaube des alten Israel noch heute fortlebt, hat auf das westliche durch die Berührungen, die auf spanischem Boden mit der maurischen Einwanderung stattfanden, die Mystik des späteren orientalischen Judentums einen starken Einfluß gewonnen, und so ist dieser mystische Zug auch bei Spinoza erhalten geblieben, so sehr er von der abenteuerlichen Phantastik, der die mittelalterliche Apokalyptik des Judentums ver-

fallen war, abgestoßen wurde. Zu diesem mystischen Grundton kam endlich der auf Nikolaus von Kues und das Kopernikanische System gestützte Unendlichkeitsgedanke der italienischen Naturphilosophie, indes ihm der Geist der religiösen Mystik deutscher Theologie, die sich auch über Holland verbreitet hatte, aus seiner unmittelbaren Umgebung zuströmte. Zu allem dem bildete dann die neue französische Philosophie den abschließenden Faktor, der durch die Klarheit des in ihr herrschenden mathematischen Denkens die formale Exaktheit in dem logischen Aufbau des Systems hinzubrachte. So überwand Spinoza den Cartesianischen Dualismus, indem er die in diesem durch ein unbegreifliches Wunder zusammengehaltenen Begriffe Natur und Geist in seiner einen unendlichen Substanz zu einer Einheit verband, an deren Erkenntnis für den Menschen die Liebe zu Gott als die höchste der sittlichen Eigenschaften gebunden ist, die, ein unmittelbarer Ausfluß der Gotteserkenntnis, nur ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott die Welt und damit sich selbst umfaßt. So fließen in dieser Einheitsidee, der unter allen den Quellen, aus denen sie hervorgegangen, die christliche Mystik am nächsten kommt, Sittlichkeit und Religion ebenso wie im Gebiet des Erkennens Natur und Geist in eine Einheit zusammen.

War hier aus einer Verbindung der Gedanken, die bei den verschiedenen Nationen Europas in der vorangegangenen Zeit herangereift waren, eine Weltanschauung entstanden, die, weil sie alle diese Elemente zusammenschloß, vielleicht der vollendetste Ausdruck des Gedankengehalts der Zeit ist, so war diese doch unfähig, in diesem System sich selbst zu erkennen. So ereignete sich, was in der Geschichte des menschlichen Denkens oft geschehen ist: das System wurde mißverstanden oder nach oberflächlicher Kenntnisnahme einseitig aufgefaßt. Erst eine viel spätere Zeit, die ihm eigent-

lich längst entwachsen war, hat es richtig zu würdigen vermocht. In ihrer eigenen und der nächstfolgenden behielt die Cartesianische Philosophie die Herrschaft.

Ist Descartes der erste der führenden Philosophen Frankreichs gewesen, so ist er aber im Grunde auch der letzte geblieben. Frankreich hat nach ihm noch zahlreiche exakte Forscher der Welt gegeben, die zumeist durch die gleichen Eigenschaften wie er sich auszeichnen; in den historischen und politischen Wissenschaften hat es Hervorragendes geleistet; einen großen Philosophen hat es nach Descartes nicht mehr hervorgebracht. Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts, so bedeutsam er kulturgeschichtlich, als Wetterzeichen der kommenden Revolution, sein mag, als Philosophie wurzelt er teils in dem englischen Freidenkertum teils in der Cartesianischen Naturphilosophie. Auch Auguste Comte, an den man vielleicht denken mag, kann nicht in Betracht kommen. Seine Hauptgedanken hat er älteren soziologischen Schriftstellern, einem Turgot, d'Alembert, St. Simon, entnommen; seine Enzyklopädie der Wissenschaften aber ist zwar, abgesehen von ihren durch die einseitig mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung des Verfassers bedingten Schranken, eine für ihre Zeit bewundernswerte Leistung, doch ist sie kein selbständiges philosophisches Werk. Endlich die späteren Werke, in denen Comte als Gründer einer neuen Religion auftritt, in der die Menschheit als das „höchste Wesen" gilt, das durch einen bis ins Einzelnste von ihm vorgeschriebenen Kultus mit Priestern, den großen Männern der Geschichte als neuen Heiligen und mit Symbolen der höchsten humanen Tugenden als neuen Sakramenten verehrt werden soll, bleibt ein rührendes Zeugnis für die religiösen Bedürfnisse des vom Leben schwer heimgesuchten Philosophen; und das Sittengebot dieser neuen Religion „Vivre pour l'Autrui", nach welchem Comte als der erste das Wort „Altruismus" geprägt

hat, geht sichtlich auf die christliche Ethik zurück, ähnlich wie der Kultus dieser positiven Religion sein nächstes Vorbild im Kultus der katholischen Kirche hat. Aber in weitere Kreise sind diese Bestrebungen nicht gedrungen, und besonders die Anhänger der früheren Philosophie Comtes, an ihrer Spitze Littré und die von ihm geleitete, die Arbeiten dieser Schüler sammelnde Zeitschrift „La Philosophie positive" haben jene späteren Schriften als eine Verirrung ihres alternden Meisters abgelehnt.

Wo schließlich in neuerer Zeit in Frankreich Versuche philosophischer Gedankenbildung hervorgetreten sind, da stützen sie sich entweder auf auswärtige Systeme, oder sie sind beim Lichte besehen moderne Umformungen des Cartesianischen Dualismus. So stellt auch ein in Deutschland vielgenannter Philosoph, Henri Bergson, Gedächtnis und Erinnerung einander als Grundfunktionen der menschlichen Erkenntnis gegenüber: jenes als das Vermögen Eindrücke aufzunehmen und festzuhalten, diese als die Kraft der Verknüpfung zeitlich geschiedener Inhalte, während beiden das Gehirn als ein automatisch reagierender Mechanismus diene. Substituiert man hier dem Gedächtnis und der Erinnerung die alten Begriffe Körper und Seele, so erhält man im wesentlichen die Cartesianische Metaphysik. Nur ist die in der heutigen Psychologie etwas außer Mode gekommene Seelensubstanz durch die der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglichere Erinnerung ersetzt, und an die Stelle der „Nervengeister", die zu Descartes' Zeiten als eine feine Materie das Nervensystem erfüllen und im Gehirn in äußere Körperbewegungen sich umsetzen sollten, ist der unbestimmtere Ausdruck „Gedächtnis" getreten. Letzteres offenbar nach dem Vorbild der Physiologen, die mehrfach bereits die Eigenschaft des Gedächtnisses auf die Nervensubstanz übertragen haben. Dazu kommen dann noch Entlehnungen aus der deutschen Philosophie, durch

die dieser modernisierte Cartesianismus dem Entwicklungsgedanken, von dem Descartes seinerzeit noch nichts wußte, gerecht zu werden sucht.

So wenig aber auch Descartes in Frankreich selbst einen ebenbürtigen Nachfolger gefunden, so würde man ihm und der französischen Philosophie doch nicht gerecht werden, wollte man den Wert verkennen, den sich diese um die geistige Kultur der Welt erworben hat. Vermöge ihrer großen Fähigkeit klarer Gedankenentwicklung ist sie zum erstenmal in weite Kreise der Gebildeten gedrungen und hat damit die Philosophie überhaupt zu einem Bestandteil allgemeiner Bildung gemacht. Man muß Molières „Femmes savantes" lesen, um eine Vorstellung von dem philosophischen Interesse zu gewinnen, das dereinst Descartes' Schriften in weiten Kreisen erregten; und mag dieses Interesse an der Philosophie dann und wann zurückgetreten sein, ganz erloschen ist es seitdem niemals. Man halte dagegen den Anteil, den in den vorangegangenen Zeiten auch der relativ gebildete Laie etwa an den Diskussionen der mönchischen Gelehrsamkeit über die Frage, ob die Begriffe Wirklichkeiten oder bloße Namen seien, ob die Unterschiede der Individuen auf der Materie oder auf der Form beruhten, usw. nehmen konnte! Wohl war auf dem neuen Wege teilweise schon Italien, auch England vorangegangen, aber ganz hat doch die Aufgabe, die Philosophie zum Gegenstand der allgemeinen Bildung zu machen, erst Frankreich gelöst. Dazu kommt ein zweites Verdienst. Die französische Philosophie hat es zum erstenmal verstanden, klar und deutlich die Probleme zu stellen, die von da an das moderne Denken bewegen. Sie hat diese Probleme nicht gelöst, ja sie hat zu den relativen Lösungen, um die sich die kommenden Generationen bemühten, selbst wenig beigetragen. Aber es gibt Zeiten in der Geschichte der Wissenschaft, in denen die genaue Formulierung der Fragen eine entscheidende Be-

deutung besitzt; und eine solche Zeit war die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, nach deren Ablauf der maßgebende Einfluß Frankreichs auf die abendländische Philosophie im wesentlichen beendet ist.

Wenn in der folgenden Zeit die französische Philosophie in ihrem Einfluß auf die Geistesgeschichte Europas mehr und mehr hinter der englischen zurückgetreten ist, so war dies übrigens zu einem nicht geringen Teil auch darin begründet, daß von da an die vorzugsweise in England gepflegten ethischen Probleme in den Vordergrund traten. Das Interesse der französischen Denker war aber von Anfang an vorwiegend den allgemeinen Fragen metaphysischer Weltanschauung zugewandt; und so begreift es sich wohl, daß hier eine irgendwie originale Leistung auf ethischem Gebiete nicht zustande kam. Auch Descartes' Abhandlung über die „Leidenschaften der Seele" besitzt im wesentlichen nur einen psychologischen Wert. Nebenbei hat auf ihn, wie schon vor ihm auf Montaigne, die stoische Moral sichtlich einen imponierenden Eindruck gemacht. Offenbar ist es vor allem das Pathos, von dem die stoische Lehre getragen ist, das diese französischen Schriftsteller zu ihr hinzieht. Die Schule Descartes' aber wendet sich der überlieferten theologischen Moral zu; die spätere Aufklärung lebt von Entlehnungen. Auch Auguste Comtes' „Vivre pour l'Autrui", das in die Bahnen einer religiös gestimmten Mitleidsmoral einmündet, macht davon keine Ausnahme.

Hier ist es der Materialismus des 18. Jahrhunderts, der zum erstenmal, wenn auch in einer durch die revolutionäre Stimmung der Zeit zum Extrem gesteigerten Weise, den Gedanken zum Ausdruck bringt, der seitdem, wo irgend die französische Ethik selbständige Wege einschlug, ihr eigen geblieben ist. Es ist der Gedanke, daß alle sittlichen Triebe unmittelbar in der Selbstliebe wurzeln, nicht mittelbar, wie die

gleichzeitig in England hervortretende Sympathiemoral darzutun suchte. Der populärste Schriftsteller dieser Richtung war Helvetius. Was ein Jahrhundert zuvor Larochefoucauld in seinen „Maximen“ in satirischer Übertreibung dem wirklichen Menschen als Spiegel vorgehalten, das nahm Helvetius in vollem Ernst. Alle Menschen sind gleich in ihren Anlagen. Alle namentlich sind beseelt von den gleichen Leidenschaften. Darum ist es töricht, diese Leidenschaften, die im letzten Grunde sämtlich aus der Selbstliebe und aus dem in den Menschen gelegten Streben nach Lust und Genuß stammen, verurteilen zu wollen. Die private wie die öffentliche Erziehung muß vielmehr darauf ausgehen, diesen natürlichen Egoismus so zu leiten, daß er zum Vorteil aller ausschlägt. Die pädagogischen Vorschläge des Helvetius sind längst hinfällig geworden, ebenso wie seine sensualistische Glückseligkeitstheorie mildere Formen angenommen hat. Dennoch ist es gerade die neueste Ethik, die auf den Grundgedanken dieses Führers der französischen Aufklärung wieder zurückgegriffen und ihn unter Zuhilfenahme des modernen Evolutionismus einem praktischen Idealismus entgegenzuführen versucht hat. Daneben machte sich jedoch der Einfluß geltend, den in der französischen wie in der englischen Moralphilosophie die von Comte aufgestellten Gegensätze von Egoismus und „Altruismus“ gewonnen hatten. Das Problem, das von jetzt an die französische Ethik beherrscht, ist: „wie ist es denkbar, daß aus dem menschlichen Egoismus auf dem Wege naturgesetzlicher Entwicklung der Altruismus hervorging?“

Es sind vornehmlich die beiden bedeutendsten Philosophen Frankreichs aus der jüngsten Zeit, Alfred Foullié und Jean-Marie Guyau, bei denen die überlieferte individualistische Ethik diese Wendung genommen hat. Sie verwerfen alle Moraltheorien, die aus einem äußeren Zwangs- oder aus einem inneren Pflichtgebot, aber auch diejenigen, die aus

einer Reflexion über die im eigenen Interesse des Handelnden erforderliche Einschränkung des Willens das Sittliche erklären wollen. Auf Grund der Voraussetzung, daß der wahre Zweck des Lebens das Leben selbst und darum die Erhöhung des Lebensgefühls der Grundtrieb schon des tierischen und dann zumal auch des menschlichen Handelns sei, sucht daher Guyau den Satz: „der Altruismus ist ein gesteigerter und erweiterter Egoismus“, eingehend zu begründen. Jene Voraussetzung wird, wie er glaubt, unmittelbar durch die biologische Erfahrung bestätigt. Er betrachtet demnach auch die auf ihn gestützte Moraltheorie als eine empirische, frei von allen metaphysischen Hypothesen. Alle gewöhnlich angenommenen Tugenden seien vielmehr abzuleiten aus dem Prinzip, daß zu je intensiverer Größe der Lebenstrieb anwachse, um so mehr er sich extensiv zu erweitern strebe und so mit dem eigenen Selbst auch seine lebende Umgebung in immer größerem Umfang in sich schließe. Das Hauptargument für diese Steigerung des Intensiven ins Extensive sieht er in der geschlechtlichen Fortpflanzung, aus der zunächst die Geschlechtsliebe und dann bei weiterer Ausbreitung die allgemeine Nächstenliebe erwachse; und daran schließe dann der weitere Trieb sich an, das eigene Denken auf andere zu übertragen. Ist auf solche Weise erst der Altruismus aus dem ursprünglichen Egoismus hervorgewachsen, so seien aber daraus nicht bloß die gewöhnlichen bürgerlichen Tugenden, sondern selbst solche Handlungen abzuleiten, die durch die Gefährdung des Lebens dem Urtrieb der Steigerung des Lebens zu widerstreiten scheinen. Denn hier überwinde eben der sekundäre altruistische den primären egoistischen Trieb. Die Lust an dem Wagnis und die Hoffnung auf Erfolg würden, so meint Guyau, hier selbst als eine Steigerung des Lebensgefühls empfunden. Nur vor einem Phänomen macht er Halt: wo diese Selbstaufopferung mit dem sicheren Tod vor Augen geschieht,

da, so meint er, versage diese empirische Theorie, und über dieser äußersten Tat des Altruismus schwebe daher ein undurchdringlicher metaphysischer Nebel. Ich vermag allerdings nicht einzusehen, warum, wenn einmal der Wagemut, der die äußerste Gefahr nicht scheut, als ein zureichendes Motiv gesteigerter Lebensenergie zugelassen ist, hier das metaphysische Dunkel beginnen soll. Ließe sich nicht annehmen, die Aussicht auf den Nachruhm, den der sein Leben Opfernde gewinnt, bewirke ein so starkes Lebensgefühl, daß dagegen alle andern Triebe verschwänden? Wie dem aber auch sei, die Schwierigkeit dieser Theorie liegt nicht in der Frage, wie das Opfer des eigenen Lebens von einem gesteigerten Lebensgefühl begleitet sein kann, sondern in der andern: da nun einmal Egoismus und Altruismus in ihren gewöhnlichen Betätigungen Gegensätze bleiben, wie soll es begreiflich werden, daß schließlich doch der Altruismus seinem eigentlichen Wesen nach nur ein sich selbst überbietender Egoismus sei, und daß die ideale Zukunft der Moral in einer fortwährenden Zunahme dieser Steigerung bestehen soll? Durch die Berufung auf die geschlechtliche Fortpflanzung wird diese Frage nur scheinbar beantwortet. Denn weder ist jene selbst eine altruistische Handlung, noch wird begreiflich, wie nun von ihr aus die Erweiterung des Egoismus zum Altruismus auf alle seelischen Tätigkeiten übergreifen soll. Hat diese Theorie in Wahrheit das ethische Problem nicht gelöst, sondern, wie Guyau selbst gesteht, hinter einer metaphysischen Wolke verschwinden lassen, so bringt sie jedoch, wie dies auch ihr Zusammenhang mit der älteren Egoismusmoral bestätigt, zum Ausdruck, was in der französischen Volksseele selbst, natürlich nicht in dieser abstrakten Form, sondern in den konkreten Idealen wirksam ist, die sie als die höchsten Güter des Lebens schätzt. Diese Moral der Volksseele ist ein veredelter Egoismus, der in entscheidenden Momenten in einen energischen Altruis-

mus überspringen kann, wobei aber hinter diesem der Trieb, sich selbst hervorzutun, als verborgenes Motiv steht. Haftet der gemeine Egoismus vor allem an den sinnlichen Gütern des Lebens, so opfert diese der Trieb nach Ehre und Ruhm, um bleibendere, zwar ebenfalls an der Außenseite des Lebens haftende, an sich aber doch geistige Güter zu gewinnen. Und obgleich diese Güter an die einzelne Persönlichkeit gebunden sind, so strahlen sie von ihr auf das Ganze, auf die Nation aus, die diese Güter des einzelnen als die höchsten schätzt. Hierin liegt ein idealistischer Zug, dessen sich auch die philosophischen Vertreter dieser Denkweise bewußt gewesen sind. Doch ein Individualismus, der in der menschlichen Gemeinschaft nur die Summe der einzelnen sieht, läßt es gleichwohl auch hier zu einem wirklichen Idealismus nicht kommen. Denn der persönliche Vorzug, den der einzelne gegenüber andern erstrebt, steht der Anerkennung objektiver Werte im Wege, die ihm als ideale Zwecke seines Strebens gegeben sein müssen. Ehre und Ruhm oder, wie diese konkreten Begriffe in philosophischer Verallgemeinerung lauten, ungehemmte Betätigung des persönlichen Lebens sind solche Ideale nicht. So bedeutsam daher die Hochstellung des Wertes der einzelnen Persönlichkeit ist, so führt sie doch, wo sie ausschließlich gilt, zu einer Bevorzugung äußerer Eigenschaften, die bestenfalls auf innere sittliche Werte hindeuten. Solche äußere Werte können begeisternd auf das menschliche Handeln wirken, sie selbst sind weder sittliche Zwecke noch sittliche Motive. Darum hat diese Richtung eine philosophische Ethik von bleibender Bedeutung nicht hervorgebracht. Eine Moral, die nur die subjektive Seite des Menschen zum Gegenstand hat, ist eben nur in der Form der *religiösen* Ethik möglich, mag diese nun auf eine unmittelbare Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Sein oder aber auf eine durch äußere Offenbarung mitgeteilte göttliche Gesetzgebung zurückkommen. Eine

auf den Menschen selbst gegründete, also im eigentlichen Sinne philosophische Ethik ist dagegen nur dann möglich, wenn das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft im Vordergrund der Betrachtung steht. Hier ist es nun die englische Philosophie, die von frühe an dem Problem der menschlichen Gemeinschaft ihr Interesse zugewandt hat, dabei aber zugleich von andern Grundlagen als die französische Geistesentwicklung ausgegangen ist.

IV.

Die englische Philosophie.

Die insulare Lage des Landes hat es mit sich gebracht, daß sich die Wissenschaft Englands zwar niemals ganz den den europäischen Kontinent bewegenden geistigen Strömungen entziehen konnte, daß aber doch das englische Geistesleben verhältnismäßig unabhängig verlaufen ist. Das gilt in gewissem Grade schon von der scholastischen Philosophie trotz des internationalen Charakters derselben. Die empirisch-skeptische Richtung, die zu Ende des 13. Jahrhunderts ein Duns Scotus und noch entschiedener im 14. ein Wilhelm von Occam vertreten, hat vornehmlich in England ihre Heimat.

Der Art, wie in diesem englischen Franziskanertum Wissen und Glauben zunächst noch äußerlich verbunden werden, um sie dann zu Gegensätzen zu steigern, ist die neuere Philosophie Englands auch noch im Zeitalter der Renaissance treu geblieben, und sie reicht hier zu einem guten Teil bis in unsere Tage. Sichtlich spiegelt sich aber darin eine Eigenschaft des englischen Volksgeistes, die mit dem frühe schon auf die Bedürfnisse des praktischen Lebens gerichteten Charakter des Volkes zusammenhängt, einem Charakter, der teils in der ursprünglichen Anlage, teils in der insularen, auf Handel und äußeren Erwerb hindrängenden Lage begründet sein mag. Wie bereits jene englische Scholastik alle Spekulationen

über das Dogma, das sie ohne Einschränkung als ein geoffenbartes und unbegreifliches hinnimmt, zurückweist, dagegen in den Fragen des diesseitigen Lebens sich der Führung der sinnlichen Erfahrung überläßt, so schließt Francis Bacon, mit dem im Anfang des 17. Jahrhunderts die Reihe der führenden englischen Denker der Neuzeit beginnt, die Theologie ausdrücklich von dem System der Wissenschaften aus. Nicht weil er ihren Gegenstand, die Religion, selbst mißachtet — er hält sie vielmehr schon von seinem Standpunkt als Staatsmann aus für eine unentbehrliche Grundlage des öffentlichen Lebens —, sondern weil er der Meinung ist, der religiöse Glaube habe sich ebensowenig in die Fragen der Wissenschaft einzumischen, wie diese befugt sei, dem Glauben zu gebieten. Allerdings hielten nicht alle führenden Männer Englands an diesem von Bacon aufgestellten Programm der strengen Scheidung von Glauben und Wissen, oder, wie es die Engländer meist bezeichnen, von Offenbarung und Erfahrung fest. Vielmehr hat es von Herbert von Cherbury, dem Zeitgenossen Bacons, an nicht an Männern gefehlt, die diese Schranke als eine solche betrachteten, die von der Wissenschaft niedergerissen werden müsse. Hier griffen nun aber die politischen Verhältnisse, die die englische Revolution des 17. Jahrhunderts vorbereiteten und begleiteten, folgenschwer in die Entwicklung des englischen Denkens ein. In den Kampf, den hier das Parlament gegen das absolute Königtum führte, mischten sich religiöse Motive, die für die weitere Entwicklung der englischen Philosophie wie für das englische Denken überhaupt bedeutsam geworden sind. Wenn uns jenem alten England gegenüber, das einen Shakespeare und Bacon hervorgebracht, das neue England als ein innerlich in vieler Beziehung in seinem geistigen Charakter gewandeltes erscheint, so ist diese für das geistige Leben der Nation folgenschwere Umwälzung zu einem wesentlichen

Teil aus den religiösen Wirren hervorgegangen, die hier die politischen Ereignisse begleiteten. Die anglikanische Kirche war ihrem dogmatischen Inhalt wie ihrer äußeren Konstitution nach im Grunde nur ein römischer Katholizismus ohne die Autorität des die gesamte katholische Kirche zur Einheit verbindenden römischen Prinzipats. So wurde sie zur absoluten Staatskirche. Aber indem damit an die Stelle der religiösen, die Gewissen bindenden Autorität die politische, lediglich den äußeren Glaubensgehorsam bindende trat, lockerte sich das Band, das Glauben und Wissen aneinander knüpfte. Die vom absoluten Königtum geforderte Zugehörigkeit zur Staatskirche konnte äußerlich erzwungen, aber die Gewissen konnten dadurch nicht gebunden werden. So wurzelte in dieser rein politischen Schöpfung, die noch dazu ursprünglich aus dem persönlichen Zwiespalt Heinrichs VIII. mit dem Papsttum hervorgegangen war, einerseits jene äußere Konnivenz, die die Beteiligung am kirchlichen Kultus als eine soziale Pflicht betrachtete, anderseits aber auch die Spaltung in zahlreiche, dem individuellen Glaubensbedürfnis entgegenkommende Sekten, die der Niederwerfung des die Hochkirche schützenden absoluten Königtums folgte. Nach dem Vorbild der deutschen Reformatoren forderten diese Sekten die Rückkehr zur reinen Lehre, wie sie in der Heiligen Schrift überliefert sei. Vor allem in der Sekte der Puritaner, die eben nach diesem Grundsatz der Reinheit der Lehre ihren Namen trägt, und die politisch die führende Rolle spielte, trat aber ein bedeutsamer Unterschied gegenüber der deutschen reformatorischen Bewegung hervor. Während diese wesentlich auf das Neue Testament die protestantische Kirche und Theologie gegründet hatte, nahmen in dem englischen Puritanismus die Schriften des Alten Bundes die bevorzugte Stellung ein. Dabei war es besonders ein Gedanke, der diese Berufung auf das Alte

Testament stützte: die Bekenner der reinen Lehre übertrugen auf sich den Glauben des alten Israel, das auserwählte Volk Gottes zu sein, und dieser Glaube ging auch hier, wie dereinst in Israel, von dem religiösen auf das politische Gebiet über. Mit der Steigerung der politischen Macht Englands von der Elisabetanischen Zeit an traten dann naturgemäß die religiösen Motive, aus denen jene Vorstellung erwachsen war, in den Hintergrund, und bereits in dem Jahrhundert nach der Revolution begann das Axiom von der auserwählten Nation eine wachsende politische Bedeutung zu gewinnen. England wurde als die Nation betrachtet, die zur Herrschaft über das Weltmeer und damit über den größten Teil der Welt selbst berufen sei. Seit den Tagen der Besiegung der stolzen spanischen Armada durch die englische Flotte war dieser Gedanke vorbereitet, das puritanische England mit seinem Anspruch, das auserwählte Volk Gottes zu sein, hat ihn vollends zur Reife gebracht. Daneben ging der tiefgreifende Einfluß, den das Puritanertum auf Leben und Sitte ausübte. Der Gott Israels, der seine Getreuen mit irdischen Gütern segnet, beschützt Handel und Wandel, so weit immer sie zu nützlichen Zwecken dienen; aber er fordert Ernst und Strenge und ist abhold zwecklosem Lebensgenuß. Hier hat jener Zwang der Sitte seine Quelle, der das äußere Leben bis in das Kleinste regelt, und jene Scheu vor unbefangener Äußerung der Affekte, die es beispielsweise fertiggebracht hat, daß das gebildete England seinen größten Dichter, Shakespeare, meist in Ausgaben liest, in denen alles gestrichen ist, was ein empfindsames älteres Mädchen stören könnte. Doch indem der Puritanismus verweltlichte, wirkte er zugleich von frühe an auf das religiöse Leben selbst zurück. Die aus der politischen Emanzipation von der anglikanischen Kirche hervorgegangene Neigung zur Sektenbildung ließ aus den Puritanern die Independenten entstehen. Anfänglich aus einem

religiösen Bedürfnis entsprungen, dem der Glaubenszwang widerstrebte, umfaßte diese Richtung mehr und mehr auch solche, die für sich das Recht in Anspruch nahmen, außerhalb jeder religiösen Gemeinschaft zu stehen. So hat sich vom Anfang des 18. Jahrhunderts an als eine Art Abzweigung der Independenten das englische Freidenkertum entwickelt.

Alle diese geistigen Strömungen spiegeln sich nun in der englischen Philosophie des Jahrhunderts der Revolution und ihrer Nachwirkungen. Vor allen tritt uns hier als der bedeutendste Repräsentant der Zeit, der die mannigfachen Motive, die diese bewegen, in sich vereinigt, Thomas Hobbes entgegen. Er ist der universellste Denker, den England nach Bacon hervorgebracht hat. Doch während dieser trotz seinem Beruf als Staatsmann in einflußreicher Stellung nur von dem Streben erfüllt ist, der neu erstandenen Wissenschaft an Stelle der überlebten Scholastik Geltung zu verschaffen und ihr in der Gliederung ihrer Gebiete sowie in den Methoden der Forschung die neu sich eröffnenden Wege zu weisen, nimmt Hobbes, der zeitlebens in der bescheidenen Stellung des Privatsekretärs eines Lords verblieben ist, den regsten Anteil an den Ereignissen der Zeit. Er ist der eifrigste Parteigänger der Stuarts und der rücksichtsloseste Verkünder der alleinigen Berechtigung jenes absoluten Königtums, das in England durch den Sieg der Revolution zu Grabe getragen werden sollte. Trotzdem ist dieser Verfechter der alten Zeit erfüllt von den Ideen der neuen, wie sie vor allem durch die mechanische Naturlehre Galileis und durch das Kopernikanische System bestimmt waren. Zeitgenosse Descartes', den er lange überlebt hat, erkennt er schärfer als irgendein anderer die Schwächen des rasch populär gewordenen Systems dieses Philosophen. So steht denn auch die Begründung, die er seiner absolutistischen Staatstheorie gibt, in vollem Gegensatz zu den Motiven, mit denen seine royalistischen Partei-

genossen ihren Standpunkt zu rechtfertigen suchten. Er ist durchaus kein Legitimist, sondern ein radikaler, vorurteilsfreier Denker, innerlich ein Freidenker, äußerlich ein Konservativer, der die politische Revolution als einen verbrecherischen Rechtsbruch brandmarkt. Das Merkwürdigste an dieser Persönlichkeit ist aber, daß er seinen politischen Absolutismus gerade von seinem philosophischen Freidenkertum aus zu begründen sucht. Nicht weil die absolute Monarchie die an sich allein berechtigte, sondern weil sie durch einen einmal und für alle Zeiten zwischen dem Regenten und den Untertanen geschlossenen Vertrag gegründet ist, verdient sie den Vorzug; daneben allerdings auch deshalb, weil der Friede und das Leben der Bürger da am besten geschützt sind, wo der Wille eines Einzelnen die Gesetze gibt, nicht da, wo in der Regierung selbst verschiedene Meinungen miteinander streiten können. So ist Hobbes zwar nicht der Urheber, aber der Erneuerer und Vollender jener von den alten Sophisten bereits verfochtenen Theorie, die den Staat an einen ursprünglichen Vertrag bindet. Hatten die Sophisten diese Theorie angewandt, um der an sich dem Wechsel unterworfenen Tyrannis zu dienen, so verband Hobbes damit vor allem die Forderung einer Unaufhebbarkeit dieses Vertrags, um das dauernde absolute Königtum als die allein rechtmäßige Staatsform den Stürmern der Revolution entgegenzuhalten, die die Herrschaft des Volkes durch das Parlament forderten. Am schärfsten kommt aber diese Verbindung eines philosophischen Radikalismus mit dem politischen Absolutismus in Hobbes' Verhalten zur Religion zum Ausdruck. Ihm gilt die anglikanische Kirche als die allein berechtigte, nicht um der inneren Wahrheit ihrer Lehren willen — ob sie im Besitz dieser ist, läßt er eigentlich ganz dahingestellt — sondern weil sie Staatskirche ist. Darum ist, was sie lehrt, berechtigter Glaube. Was die in der Revolution aufgekommenen Sekten

lehren, ist Aberglaube, und jeder Aberglaube ist schädlich, also auszurotten. Damit kommt jene Trennung von Wissen und Glauben, die schon Bacon im Interesse der Wissenschaft befürwortet hatte, zu ihrem schärfsten Ausdruck; und mit dieser Trennung schafft sich Hobbes selbst freie Bahn für seine allgemeine Weltanschauung, die ganz auf die mechanische Naturphilosophie der Zeit gegründet ist. Die Welt ist ein Mechanismus, der Mensch ist nur ein Teil dieses Mechanismus, also seinem eigensten Wesen nach ein materielles Wesen. Wenn Galilei die Empfindungen vorsichtig als Erscheinungen bezeichnet hatte, die nicht den äußeren Gegenständen angehören, sondern in uns entstehen, so erklärt Hobbes die Empfindungen und die seelischen Vorgänge, die aus ihnen entspringen, für körperliche Vorgänge, die wir nicht klar und deutlich zu erkennen vermögen. So ist ihm die körperliche Welt die einzig wirkliche Welt. Das geistige Leben ist eine sich auf dieser Grundlage des wirklichen Seins ausbreitende Erscheinungswelt, die wir freilich überall unserer Betrachtung der Dinge zugrunde legen müssen, wo es uns versagt ist, in das eigentliche Wesen der Erscheinungen einzudringen. So vor allem da, wo die Bedingungen unseres eigenen Handelns und die Beziehungen zu unseren Nebenmenschen in Frage stehen. Doch müssen wir auch diese Erscheinungen mindestens nach Analogie der die gesamte Wirklichkeit konstituierenden physischen Vorgänge beurteilen. In diesem Sinne ist die Gesellschaft ursprünglich ein Aggregat einzelner Menschen, deren jeder, wie er physisch ein durch mechanische Kräfte zusammengehaltenes Ganzes ist, so moralisch von dem Trieb der Selbsterhaltung bestimmt wird. Darum ist der Egoismus die Grundlage der Moral und der egoistische Kampf aller mit allen ist der ursprüngliche Zustand der Gesellschaft. Ihm wird, sobald sich die Reflexion und durch sie die Einsicht in das wohlverstandene Interesse der einzelnen entwickelt, durch

jenen Staatsvertrag ein Ende gemacht, der den Übergang des Natur- in den Kulturzustand bezeichnet und der unauflöslich ist, weil seine Lösung die Rückkehr in den wilden Zustand bedeuten würde.

So ist dieses System ein rücksichtsloser Materialismus; und hierin hat Hobbes in den vom Ende des 17. Jahrhunderts an auftretenden englischen Freidenkern fortgewirkt. Doch diese radikale Strömung lag außerhalb der herrschenden Richtungen des englischen Denkens. Ihre Träger waren in England, im Gegensatz zu Frankreich, wo sie mehr und mehr in den gebildeten Kreisen dominierten, von der Gesellschaft verfolgt und geächtet. Die überlieferte Sitte galt von frühe an als ein Gebot des gesellschaftlichen Anstandes, das niemand verletzen darf, der nicht Gefahr laufen will, der öffentlichen Meinung als ein Verfehmter zu gelten. So äußert sich denn dieser soziale Zwang innerhalb der herrschenden Richtungen der englischen Philosophie vornehmlich in jener Ausschaltung der religiösen Fragen, die es dem einzelnen erlaubt, in der Wissenschaft frei seiner Überzeugung zu folgen, falls er nur behutsam dem Konflikt mit den religiösen Überzeugungen aus dem Wege geht. Diese liegen außerhalb einer jeden philosophischen Kritik, nicht weil sie an sich einer solchen unzugänglich sind, sondern weil es für unerlaubt gilt, andere in ihrem Glauben zu stören. Das ist die spezifisch englische Stellung zu den religiösen Problemen. Schon in den Äußerungen Francis Bacons über die natürliche Theologie kündet sie sich an, und es ist derselbe Standpunkt, den der hervorragendste der englischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, Herbert Spencer, noch einnimmt. Dieser Verzicht schließt nun aber notwendig zugleich einen solchen auf die Probleme der allgemeinen Weltanschauung ein, da zu deren wesentlichen Bestandteilen immerhin die religiösen Probleme gehören. Demgemäß stehen die *praktischen* Fragen des Lebens

durchaus im Vordergrund. Dazu kommt höchstens bei den theologischen Vertretern der Philosophie ein Zug zur Mystik, der auch manchem religiös gestimmten Naturforscher Englands nach dem Vorbilde des größten unter ihnen, Isaak Newtons, eigen geblieben ist. Aber diese mystische Strömung liegt außerhalb der herrschenden Philosophie, für die fortan die Ablehnung alles dessen, was nicht auf klar verständliche Motive zurückzuführen ist, als Forderung gilt. Die Phantasie, die die deutsche und italienische Renaissance über die Grenzen der sinnlichen Welt erhebt, tritt so in dem englischen Denken hinter dem kühl berechnenden Verstande zurück. Doch nicht minder fehlt diesem die Klarheit und die, wenn auch oft nur scheinbare Evidenz, die die französische Wissenschaft auszeichnet. Hier ist einer der größten philosophischen Klassiker Englands, John Locke, zugleich ein typisches Beispiel. Er ist schwerfällig, umständlich, mehr flach als klar, und er ermangelt ganz der überredenden Eleganz, die den philosophischen Stil der Franzosen, insbesondere Descartes', auszeichnet. Dabei scheidet zugleich jener eminent praktische Sinn, der den theoretischen Fragen gleichgültiger gegenübersteht oder ihnen nur insofern eine Bedeutung zuerkennt, als sie praktische Wichtigkeit besitzen, den englischen Denker von dem in höherem Grade theoretisch interessierten, affektreicheren Franzosen.

Hier ist aber Locke vor allem auch der Repräsentant der bürgerlichen Gesellschaft Englands nach der großen puritanischen Revolution. In religiösen Fragen gibt es in dieser Gesellschaft keine Dissonanz der Meinungen mehr, weil die Kirche oder Sekte, der der einzelne angehört, keinen andern etwas angeht. Daß man sich in der Wissenschaft der möglichsten Exaktheit und Unabhängigkeit befleißigt, daneben aber Mitglied einer religiösen Sekte ist, die sich zu einem noch so absurden Dogma bekennt, ist darum in dem Lande der konven-

tionellen Glaubensfreiheit keine seltene Erscheinung, und die Philosophie weiß dieser Scheidung Rechnung zu tragen, indem sie sich im wesentlichen auf die Fragen beschränkt, die einerseits den positiven Wissenschaften, anderseits dem öffentlichen Leben am nächsten liegen: das sind die Fragen der Erkenntnistheorie und der Moral. Für beide gilt das Axiom, daß das menschliche Wissen so wenig wie das menschliche Wollen über die sinnliche Erfahrung hinausreichen kann. Dafür aber, was dort als wahr, hier als gut zu gelten habe, ist für Locke und seine Nachfolger der praktische Gesichtspunkt des Nutzens der entscheidende. So nimmt die Naturwissenschaft an, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit seien die einzigen außer uns existierenden Eigenschaften der Körper, weil sie mit dieser Voraussetzung am besten auskommt: demnach ist sie die nützlichste; auch wird sie praktisch durch den Zwang der Sinneswahrnehmungen bestätigt, dem wir in der täglichen Erfahrung unterworfen sind. Wie hier, so folgt Locke dann auch darin dem „Common sense", daß ihm die reflektierende Überlegung die Quelle aller Begriffe und ihrer Verbindung ist. Wo immer verschiedene Annahmen möglich sein sollten, da ist die praktisch brauchbarste zu bevorzugen. Dieser Gesichtspunkt führt aber zugleich zum obersten Prinzip der Moral: Gut ist, was zunächst dem Einzelnen und sodann was der Gesellschaft, der er angehört, nützlich ist. Freilich erkennt Locke an, die Frage einer Wahl zwischen dem eigenen und dem fremden Nutzen könne schwierig werden. Darum empfiehlt er, in solchen zweifelhaften Fällen der „öffentlichen Meinung" zu folgen. Hier wird also die konventionelle Sitte schließlich zum entscheidenden Prinzip der Moral, und so kündet sich in diesem Philosophen der englischen Aufklärung deutlich genug schon jener soziale Zwang an, der, wie später John Stuart Mill klagte, die englische Nation unter dem Schein der gesetzlichen Frei-

heit tatsächlich zu einer der unfreiesten der Welt gemacht hat.

Daß es für einen Philosophen keineswegs eine Bürgschaft des Erfolgs seiner Bemühungen zu sein pflegt, wenn er der Welt etwas Neues zu sagen weiß, ist bekannt. Eher darf vielleicht zuzeiten das Umgekehrte gelten: sein Erfolg ist um so größer, je mehr es ihm gelingt auszusprechen, was im stillen jeder schon gedacht, wofür er aber noch nicht den angemessenen Ausdruck gefunden hat. Für John Locke trifft dies wohl in ungewöhnlichem Maße zu, wenn auch anerkannt werden mag, daß manches, was uns heute selbstverständlich scheint, dies zum Teil erst durch seine gründliche Beleuchtung der Probleme geworden ist. Und hier kommen allerdings der Wirkung Lockes gewisse äußere Eigenschaften zustatten, die wohl nicht weniger mit den Tugenden wie mit den Schwächen des englischen Geistes zusammenhängen. Klarheit und Gründlichkeit kennzeichnen in hervorragendem Maße die wissenschaftliche Literatur Englands. Dabei läßt sich aber nicht leugnen, daß die Klarheit nicht selten zur Oberflächlichkeit wird, und daß die Gründlichkeit, von glänzenden Ausnahmen abgesehen, oft mehr breit als tief ist. Dazu kommt noch eine andere nationale Eigentümlichkeit, in der die insulare Lage des Landes bis zu einem gewissen Grade auch auf seine geistige Verfassung einzuwirken scheint. In der Naturwissenschaft, die sich den Errungenschaften anderer Länder nicht wohl zu entziehen vermag, äußert sie sich darin, daß England stets bereit ist, die Entdeckungen des Auslandes nicht bloß zu assimilieren, sondern womöglich zu annektieren. So gilt manchen Engländern als Entdecker des Prinzips der Erhaltung der Kraft nicht Robert Mayer oder allenfalls Helmholtz, sondern Joule, ein Mann, der sich um die Bestätigung des Prinzips anerkennenswerte Verdienste erworben hat. In der Philosophie tritt diese insulare Eigentümlichkeit darin

zutage, daß die englische Philosophie im wesentlichen eine Welt für sich ist, deren Verdienste um die Weltliteratur wir andern Europäer dankbar anerkennen, die aber selbst von dem Geiste unserer Philosophie beinahe unberührt geblieben ist. Auch dies hängt mit dem konservativen Charakter des englischen Geistes zusammen, den man über der persönlichen Freiheit, deren sich der einzelne erfreut, solange er nicht mit dem Zwang der Sitte in Konflikt gerät, leicht übersieht. Dieser Zwang gilt als zähes Festhalten am Herkömmlichen selbst für die Außenseite der philosophischen Literatur Englands. So beherrscht die philosophische Terminologie Lockes noch heute die englische Philosophie. Daraus folgt aber, daß Begriffe für die in dem Wortschatze des 17. Jahrhunderts kein Ausdruck vorhanden war, im wesentlichen auch in der heutigen englischen Philosophie noch nicht existieren. Einen Kant oder gar die späteren deutschen Philosophen annähernd treu in gutes Englisch zu übersetzen, ist ein Kunststück, das trotz mancher Bemühungen noch niemandem gelungen ist. Das ähnliche widerfährt dann freilich auch uns bei der Lektüre moderner englischer Philosophen. Um Herbert Spencer richtig zu würdigen, muß man sich gelegentlich in eine Zeit vor Kant und selbst vor Leibniz zurückdenken, in der unsere ganze neuere Psychologie und Erkenntnistheorie noch nicht vorhanden waren. Nun gibt es natürlich zahlreiche englische Gelehrte, die der deutschen Sprache hinreichend mächtig sind, um ein Werk von Kant und selbst von Fichte oder Hegel lesen zu können. Aber da es ihnen versagt ist, die fremden Begriffe in adäquate Ausdrücke ihrer eigenen Sprache umzudenken, so bleibt dies immerhin ein so empfindliches Hindernis der Verständigung, daß der gebildete Engländer und in der Regel auch der englische Philosoph es vorzieht, bei seiner heimischen Philosophie zu bleiben.

Wo die Sprache eines philosophischen Schriftstellers für die Folgezeit eine nahezu kanonische Bedeutung erlangt hat, da muß jedoch diese Bewahrung der äußeren Form des Denkens nicht nur auf dessen Inhalt übergreifen, sondern im letzten Grunde wird hier die Konservierung der Form selbst auf der des Inhaltes beruhen. In der Tat darf man wohl sagen, daß die Grundzüge der Philosophie John Lockes bis herab auf Herbert Spencer und den neuesten Pragmatismus zum eisernen Bestand der englischen Philosophie überhaupt gehören. Von Locke stammt die Beschränkung der Philosophie auf die Fragen der Erkenntnistheorie und Moral, von Locke die Forderung der Zurückführung aller Erfahrung auf die Tatsachen der empirischen und damit schließlich der sinnlichen Welt, von Locke die konsequent geübte Übertragung der verstandesmäßigen Reflexionen über die Dinge auf die Dinge selbst. England hat vor Locke und nach ihm bedeutendere Philosophen hervorgebracht. Bacon und Hobbes, Berkeley und Hume überragen ihn weit an genialer Intuition und eindringendem Scharfsinn; keiner ist wie er der vollendete Typus des englischen Geistes in der Eigenart, wie sie zum Teil erst in dem Zeitalter, dem er angehört, sich gestaltet hat, und keiner hat wie er auf das englische Denken der kommenden Zeiten eingewirkt. Was jedoch für die an ihn sich anschließende englische Philosophie vor allem bezeichnend ist, das ist die strenge Scheidung von Wissen und Glauben. Hier ist dieser Philosoph der neuen bürgerlichen Gesellschaft nach der puritanischen Revolution der echte Repräsentant des konventionell gewordenen doppelten Gewissens. Theoretisch ein auf die sinnliche Erfahrung gegründeter Realismus, praktisch ein durch den Egoismus geleiteter Utilitarismus, daneben, außerhalb der Philosophie liegend, aber zur Befriedigung der Glaubensbedürfnisse unentbehrlich, die durch die Heilige Schrift vermittelte Offenbarung — darin ist

vor andern John Locke ein treuer Ausdruck des englischen Geistes.

Für die zwingende Macht, die diese Philosophie ausübte, ist es bezeichnend, daß selbst da, wo sie dem Widerspruch begegnete, dieser doch nur ein teilweiser blieb. So scheiden sich von ihr auf der einen Seite die Freidenker, auf der andern der eifrige Bekämpfer des Freidenkertums George Berkeley. Die Freidenker schließen sich dem empirischen Realismus Lockes an, den sie zu einem konsequenten Materialismus weiterbilden; aber sie bekämpfen dessen Begriff der Offenbarung, um dem Gottesglauben höchstens insofern eine Berechtigung zuzugestehen, als das Dasein der Dinge eine allgemeine Ursache der Welt fordere. Berkeley hält umgekehrt fest an der Offenbarung, leugnet aber, daß das Wesen Gottes gänzlich außerhalb der natürlichen Erfahrung liege. Vielmehr gilt ihm die psychische, die innere Erfahrung als die primäre und darum als die allein wirkliche, da die gesamte Außenwelt uns nur durch das Medium unseres Bewußtseins gegeben, also selbst nichts anderes als ein Teil jener geistigen Welt sei, in der sich die Gottheit offenbare, indem sie die Übereinstimmung des menschlichen Denkens erzeuge. Doch obgleich diese Philosophie Berkeleys den strengen Empirismus festhält, ja ihn folgerichtiger ausbildet, widerstrebte sie durch den Idealismus, in den sie einmündet, und durch den Versuch, Philosophie und Religion zu verbinden, der allgemeinen Richtung des englischen Denkens. So blieb Berkeley ein vereinsamter Philosoph, der als unpraktischer Ideologe verspottet wurde.

Dennoch ist die Wirkung des in seiner Zeit und Nation alleinstehenden Idealisten eine tiefere gewesen, als man nach jenem Spott vermuten könnte. Die Argumente Berkeleys gegen den landläufigen Realismus und gegen die oberflächliche und widerspruchsvolle Behandlung der Erfahrungsbe-

griffe konnten, sobald man nur den Maßstab einer strengen Kritik anlegte, ihren Eindruck nicht verfehlen. Darum ließ man denn seine ohnehin der Kritik kaum standhaltenden metaphysischen Anschauungen beiseite, um die an sich im wesentlichen einwandfreie, wenn auch einseitige psychologische Analyse der Erfahrung aufzunehmen und weiterzuführen. So entstand eine Richtung, die besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das englische Denken beherrscht und die man in unserer Zeit als die des „Psychologismus" bezeichnet hat. Ihr scharfsinnigster und einflußreichster Vertreter war David Hume, der in seiner Persönlichkeit die Eigenart des schottischen mit der des englischen Geistes vereinigt. Dieser schottische Geist hatte schon in den Religionswirren des vorangegangenen Jahrhunderts stark auf England herübergewirkt, indem vor allem in Schottland das Puritanertum, besonders auch in der Richtung der Independenten, seinen Rückhalt fand. Hatte sich hierin der dem schottischen Charakter eigene, durch die politischen Zustände des Landes genährte Unabhängigkeitssinn in religiöser Richtung betätigt, so übertrug er sich nun auf die Philosophie und nicht zum wenigsten auf diejenigen Philosophen, die, wie David Hume, der Religion im ganzen gleichgültig gegenüberstanden. Diese Unabhängigkeit nach zwei Richtungen, nach der Tradition des englischen dogmatischen Empirismus und dem konventionell gewordenen Verhältnis zur Religion, gibt diesem Denker eine gewisse Ausnahmestellung innerhalb der englischen Philosophie, infolge deren er zwar durchaus mit dieser verwachsen ist, aber doch zugleich auf die andern Nationen, namentlich auf die deutsche herüberwirkte. Je mehr aber Hume den überkommenen Dualismus zwischen Glauben und Wissen beiseite setzt und die strengste Exaktheit der wissenschaftlichen Kritik fordert, um so mehr bleibt er dem Erfahrungsstandpunkt der englischen Philosophie treu. Denn die Erfahrung allein liefert nach ihm die

erforderlichen Daten, um Wahrheit und Irrtum voneinander zu scheiden, und es gibt nur zwei Gebiete philosophischer Betrachtung, für die diese Forderung zutrifft: das Erkenntnisvermögen und die Moral. Dadurch wird Hume gegenüber Berkeley zum strengsten Antimetaphysiker; zugleich nimmt er aber dessen psychologische Betrachtungsweise auf und sucht durch sie der empirischen Erkenntnistheorie und Ethik eine solidere Grundlage zu geben. Nur ist er auch darin der englischen Tradition treu, daß ihm auf beiden Gebieten das praktische Interesse im Vordergrund steht. Immerhin bewahrt er hier wie dort eine gewisse relative Unabhängigkeit von den herkömmlichen Bahnen des englischen Denkens, indem er nachweist, daß die Erkenntnisvorgänge nicht bloß, wie der vorangegangene Intellektualismus gelehrt hatte, durch jene logische Verstandestätigkeit zustande kommen, die in Wahrheit selbst erst ein Produkt nachträglicher Reflexion über die Erscheinungen ist, sondern daß den Untergrund, auf dem sich diese Reflexion erhebt, der psychische Mechanismus der Assoziation bildet, der alle Erfahrungsinhalte verknüpft. So wurde Hume der Begründer jener Assoziationsphilosophie, die bis zum heutigen Tage in erster Linie die englische Psychologie, von dieser aus aber zumeist auch die englische Philosophie beherrscht, insoweit nicht in beiden die ältere Richtung verstandesmäßiger Reflexion noch immer ihre Nachwirkungen ausübt. Indem der psychische Mechanismus an die Stelle des physischen Mechanismus auch der seelischen Lebensvorgänge tritt, wie ihn Thomas Hobbes angenommen hatte, eröffnet aber diese Betrachtung viel unmittelbarer und auf empirischem, nicht metaphysischem Wege die Möglichkeit, auch die fundamentalen Erkenntnisbegriffe psychologisch abzuleiten. Dies hat Hume vornehmlich für die beiden Begriffe der Kausalität und der Substanz geleistet, indem er für jene die Assoziation der regelmäßig aufeinander folgenden, für diese die der gleichzeitigen

Erscheinungen als psychologische Motive nachwies. Freilich schließt dieser Nachweis nicht ein — und darin besteht die später von Kant aufgezeigte Lücke dieser Erkenntnistheorie — daß jene psychologischen Grundlagen der Erkenntnisbegriffe mit den Begriffen selbst identisch seien. Und wie hier, so scheitert der Psychologismus Humes bei dem zweiten Bestandteil seiner Philosophie, bei der Moralphilosophie. Die Grundlage aller Moral, die selbstlose Hingabe an den Nebenmenschen, entspringt nach ihm psychologisch aus der Assoziation unserer eigenen Affekte, unserer Glücksgefühle und unseres Leidens, mit den Gefühlen anderer Menschen, in deren Bewußtsein wir uns versetzen. Immerhin geht Hume auch in dieser Anwendung auf die Moral über den Reflexionsstandpunkt der Schule Lockes hinaus. Den Verstandesfunktionen treten die Gefühle und Affekte als nicht minder bedeutsame Inhalte der wirklichen Welt zur Seite. Waren im Gebiet der Erkenntnistheorie unverkennbar die Anregungen der Berkeleyschen Psychologie bei ihm wirksam geworden, so war hier ein anderer englischer Schriftsteller, der mit seinem feinen ästhetischen und ethischen Empfinden eine Ausnahmestellung unter seinen Zeitgenossen eingenommen, der Vorläufer Humes: Shaftesbury. Er war der erste gewesen, der sich aus den Banden der Reflexionsmoral und des mit dieser eng verbundenen äußerlichen Utilitarismus befreite, um auf das harmonische Gleichgewicht egoistischer und sozialer Gefühle im Gemüt des sittlichen Menschen seine Ethik zu gründen. Freilich fehlte beiden, Shaftesbury wie Hume, so nahe sie der psychologischen Wurzel der Moral gekommen sein mochten, die Möglichkeit, aus solchen rein psychologischen Betrachtungen den zwingenden Charakter der sittlichen Normen abzuleiten. Immerhin sind es diese beiden Männer, die nicht zum wenigsten durch das, was sie von ihren Vorgängern und von der vorherrschenden Richtung des englischen Intellektualismus

scheidet, auf die Philosophie der andern europäischen Länder gewirkt haben. Dagegen war es in England selbst gerade ihre Abkehr von der überkommenen Reflexionsmoral, die der Aufnahme dieser Gefühlsmoral im Wege stand. So tiefgreifend hier der Einfluß der Assoziationslehre Humes auf Psychologie und Erkenntnistheorie gewesen ist, seine und seines Schülers Adam Smith Theorie der Sympathiegefühle fand, abgesehen von dem Kreis der schottischen Philosophen, kaum eine nennenswerte Nachfolge. Die seit Hobbes und Locke eingebürgerte egoistisch-utilitarische Richtung beherrschte fortan nicht nur die weltliche, sondern auch die theologische Ethik, wobei sich diese von jener nur dadurch unterschied, daß sie, ganz im Sinne des alten Puritanertums, das für den Menschen Nützliche und das Gott Wohlgefällige zusammenfallen ließ.

Wie sehr dieser Utilitarismus mit den auch sonst verbreiteten Anschauungen übereinstimmte, dafür bietet der Mann, den man als den Begründer des modernen englischen Utilitarismus anzusehen pflegt, Jeremias Bentham, einen sprechenden Beleg. Dieser einflußreiche Jurist aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehört nicht zu den eigentlichen Philosophen. Ihn interessiert im wesentlichen nur, schon wegen ihrer Beziehungen zum Recht, die Moral. Für diese gilt ihm aber die Reflexion über das, was dem einzelnen nützlich und schädlich ist, als ein selbstverständliches Motiv menschlichen Handelns. Um so mehr beschäftigt ihn die Frage, auf welche objektiven Werte das von diesem Motiv geleitete Handeln gerichtet sei. Hier setzt er dann als allgemein anerkannt voraus, daß jeder so viel Glücksgüter als möglich erstrebe und dieses egoistische Begehren nur insoweit einschränke, als er dazu durch die Rücksicht auf die andern, die von dem gleichen Streben erfüllt sind, gezwungen werde. Dabei ist nach ihm alles das als ein Glücksgut anzusehen, was dem einzelnen

Lust bereitet und insbesondere das, was diese dauernd hervorbringt, — also die bekannte Maxime der Epikureischen Ethik. Neu ist dagegen, daß Bentham es nicht nur unternimmt, eine Art tabellarischer Übersicht der verschiedenen Glücksgüter zu entwerfen, von dem physischen Wohlbefinden an bis zur Unabhängigkeit der eigenen Überzeugung, sondern daß er auch, da die Erwerbung und Erhaltung dieser Güter im allgemeinen nicht in unserer Macht steht, wenigstens diejenigen Güter, für die dies zutrifft, nach ihrem Geldwerte abschätzt, so daß das Glück, das einem Menschen zugänglich ist, dem Reichtum, über den er verfügt, entspricht. Daher denn auch tatsächlich jeder einzelne bestrebt sei, so viel Reichtum als möglich zu besitzen oder zu erwerben. Da nun aber der Staat der Vollstrecker jenes stillschweigend oder ausdrücklich geschlossenen Vertrags sei, nach dem jeder dem andern das gleiche Recht auf Erwerbung von Glücksgütern zugestehe, so erhebt sich die Frage, wie die Verteilung des Reichtums beschaffen sein müsse, damit innerhalb eines bestimmten Landes die Summe der Glücksgefühle so groß als möglich werde. Dies ist das berühmte Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit", welches der an Bentham sich anschließende Utilitarismus im allgemeinen akzeptiert hat, wenn er auch meist auf die Wertskala Benthams und die Einschätzung nach Geldwerten verzichtete. Namentlich der weitherzigste unter den Schülern Benthams, John Stuart Mill, hat hier das Utilitätsprinzip durch den Altruismus Comtes und dessen Ableitung aus dem Sympathiegefühl nach dem Vorbilde Humes zu ergänzen gesucht. Die Frage Benthams selbst konnte aber, da, wie man leicht sieht, mit dem Wachsen des Reichtums die Lust, die er dem einzelnen zu verschaffen fähig ist, nicht proportional wachsen kann, sondern allmählich einem nicht zu überschreitenden Maximum zustrebt, nur dahin beantwortet werden, daß Gleichheit des Besitzes die günstigsten Bedingungen

für die Verwirklichung der maximalen Glückseligkeit bieten würde. Hier ist es nun für den Geist dieser utilitarischen Moral überaus bezeichnend, daß Bentham selbst dieser Konsequenz seiner Glücksrechnung entgegentritt, weil die Herstellung einer auch nur annähernden Besitzgleichheit bloß durch eine Gewaltmaßregel erreichbar wäre, deren Durchführung die Freiheit und Sicherheit der einzelnen gefährden würde. So scheitert die Maximation der Glückseligkeit an der Forderung der möglichst unbeschränkten Freiheit des einzelnen, die das oberste Prinzip der Ethik und der Politik zugleich ist, und die durch keinerlei staatlichen Zwang, sondern höchstens durch Sitte und Herkommen beschränkt wird. Über diese zu wachen ist aber nicht Aufgabe der öffentlichen Rechtsordnung, sondern das besorgt die Gesellschaft selbst durch das freie Zusammenwirken ihrer Mitglieder. Der Staat ist lediglich eine durch einen wirklichen oder fiktiven Vertrag begründete Organisation der Gesellschaft zum Schutze der persönlichen Freiheit aller einzelnen. Hier liegt der Punkt, wo die auf die Autonomie der Einzelpersönlichkeit begründete tief in das allgemeine Bewußtsein gedrungene englische Ethik jeder eingreifenden sozialen Reform hindernd im Wege steht. Wo Not und Elend das Mitleid wachrufen, da muß es der durch dieses Mitleid erweckten individuellen Liebestätigkeit überlassen bleiben, dem Übel zu steuern. So scheitert diese Utilitätsmoral unrettbar an dem Widerspruch ihrer Forderung des möglichst großen Glücks für alle mit der andern der möglichst großen Freiheit für jeden einzelnen, und als Ergebnis bleibt schließlich, daß eine kleine Minderheit mit Glücksgütern und mit der Freiheit sie zu genießen ausgestattet ist, während die große Mehrheit, weil sie keine Glücksgüter besitzt, auch von ihrer Freiheit keinen, oder nur einen sehr eingeschränkten Gebrauch machen kann. Bentham selbst hat freilich dieser Konsequenz durch ein anderes Prinzip zu entgehen gesucht,

das in seinen Betrachtungen eine große Rolle spielt: durch das Prinzip des „wohlverstandenen Interesses“. Wenn der Fabrikherr und der Arbeiter erkennen, daß sie aufeinander angewiesen sind, so werden sich nicht nur beide am besten stehen, sondern es wird auch das Unternehmen selbst am meisten gedeihen. Aber es ist klar, daß hier der ökonomische mit dem ethischen Standpunkt verwechselt wird. Man kann sich in Verhältnisse fügen, die man nun einmal als unvermeidliche hinnimmt, und gewiß ist das für den allgemeinen wirtschaftlichen Zustand unter den gegebenen Bedingungen das Vorteilhafteste; aber für den, der sich fügen muß, pflegt dieser Zustand keineswegs der glücklichste zu sein.

In einer andern Form, aber aus den gleichen Motiven entspringend, tritt uns endlich der innere Zwiespalt dieser Utilitätsmoral bei dem letzten großen Philosophen Englands, bei Herbert Spencer, entgegen. In seinem umfassenden System der Philosophie schildert er die Entwicklung des Universums nach dem gleichen, den bekannten kosmogonischen Hypothesen entlehnten Schema aufeinander folgender Stadien der Vereinigung und Zerstreuung des Stoffs und der diesen Wechsel begleitenden Vorgänge der Differenzierung und Auflösung, mit den Objekten der unorganischen Natur beginnend, dann zu den organischen und schließlich zu den überorganischen Bildungen fortschreitend. Ein solches überorganisches Gebilde ist die Gesellschaft. Sie ist ein wirklicher Organismus, ausgerüstet mit bestimmten Organen und Funktionen, hauptsächlich aber dadurch von dem einzelnen animalischen Organismus verschieden, daß sie kein einheitliches Sensorium besitzt. Da jedoch dieser Mangel durch das Zusammenwirken der gesellschaftlichen Organe ersetzt wird, so könnte man erwarten, dieser überindividuelle Organismus sei auch an Wert den Individuen, die ihn zusammensetzen, überlegen, ähnlich wie diese den unter ihnen liegenden Bildungen.

Hier aber versagt die Analogie. Die unumschränkte, nur durch die gleiche Freiheit anderer begrenzte Freiheit des Individuums widersetzt sich einer solchen Folgerung, und in der Tat verwandelt sie das von Spencer aufgestellte Entwicklungsgesetz in ihr Gegenteil. Denn dieses Gesetz lehrt, daß mit jeder Evolution zugleich Differenzierung verbunden ist. So differenziert sich der physische Organismus im Laufe der generellen Entwicklung mehr und mehr in einzelne Organe, die schließlich alle aus gleichartigen Zellen aufgebaut sind. Analog ist die Gesellschaft ursprünglich eine einheitliche Horde. Diese geht allmählich durch Differenzierung ihrer Teile in den Staat über. Dann aber schreitet die Differenzierung weiter, und schließlich bleibt als letzte selbständige Einheit das einzelne Individuum übrig. Hier geht also die „überorganische“ Entwicklung über die organische hinaus, da es bekanntlich keine Organismen gibt, deren Zweck darin besteht, Organe zu erzeugen, die selbst wieder bloß für die Zellen existieren, aus denen sie sich zusammensetzen. In der Tat will auch Spencer den Staat nicht beseitigen, aber er soll künftig nur insoweit eine Berechtigung besitzen, als er den Zwecken des einzelnen dient. Während in den Anfängen der staatlichen Entwicklung der einzelne der Sklave des unumschränkt über ihn gebietenden Staates war, sind daher am Schluß dieser Entwicklung umgekehrt Staat und Rechtsordnung ausschließlich Hilfsmittel zum Schutz der Freiheit der Individuen. Jeder ist unumschränkter Herr über seine Handlungen, über sein Eigentum, ja über die Erziehung seiner Kinder, in die durch staatlichen Zwang eingreifen zu wollen Spencer für eine Vergewaltigung erklärt. Dem entscheidenden Wert, den bei ihm die Forderung der persönlichen Freiheit gewinnt, entspricht es dann weiterhin, daß für ihn nicht, wie für Comte und seine Vorgänger, der Fortschritt der intellektuellen Entwicklung, sondern der Fortschritt im Genuß der individuellen Freiheit

das maßgebende Prinzip für die Unterscheidung der Hauptstadien der Entwicklung ist. Im Hinblick auf diesen Übergang vom Zwang zur Freiheit scheidet er daher den Zustand der Gesellschaft in einen militärischen und einen industriellen Typus, zwischen denen verschiedene Übergänge möglich sind. Der Militarismus ist aber nach ihm notwendig begleitet vom Despotismus, indem sich der dem Führer im Kriege schuldige Gehorsam des Soldaten von selbst auch auf den friedlichen Bürger, und die Gewalt des Heerführers auf die Regierung überhaupt überträgt. Der industrielle Zustand dagegen ist ebenso notwendig ein antimilitärischer, und er wird daher, wenn er erst allgemein geworden ist, mit dem ewigen Frieden enden.

Daß diese Theorie auf einer Abstraktion beruht, die lediglich in einzelnen, willkürlich aus der Geschichte herausgegriffenen Erscheinungen ihre Grundlage hat, und die sich vor allem den heutigen Formen der politischen Gesellschaft gegenüber als unhaltbar erweist, braucht kaum erst gesagt zu werden. So steht, um nur eines herauszugreifen, bei seinem Begriff des „Militarismus" sichtlich dem Autor die Vorstellung eines Söldnerheeres vor Augen, das im Krieg wie im Frieden seinem Gebieter als Werkzeug dient. Davon, daß es eine andere, dieser in ihren politischen Wirkungen entgegengesetzte Form des Militarismus gibt, bei der das gesamte wehrfähige Volk das Heer bildet, ist Spencers Soziologie unberührt geblieben. Ihr Gesichtskreis ist in den der modernen Kulturgesellschaft zugewandten Gebieten im wesentlichen auf die englische Geschichte beschränkt. So wird hier die Zukunftsperspektive eines goldenen Zeitalters der Industrie, das, weil diese allein im Frieden gedeiht, keine Kriege und folglich keine Heere mehr kennt, zu einer jener Utopien, die sich nicht nur über die unabänderlichen Eigenschaften des Menschen, sondern vor allem auch über die Folgerungen hinwegsetzen,

die sich aus ihren eigenen Voraussetzungen ergeben. Denn nichts ist gewisser, als daß es kaum ein Lebensgebiet gibt, in welchem die Konkurrenz erbittertere, jederzeit zu Abwehr wie Angriff bereite Formen annehmen kann wie gerade die Industrie. Auch ist es bekannt genug, daß die Konkurrenz der Völker in der Förderung ihrer Industrie und des von dieser getragenen Handelsverkehrs besonders erbitterte Formen annehmen kann. Ist es doch eine kaum zu leugnende Tatsache, daß Kriege, vor allem soweit sie von seiten Englands geführt wurden, zumeist Handels- und Industriekriege gewesen sind.

Aber sehen wir ganz davon ab, ob dieses industrielle Zeitalter zugleich ein solches ungetrübten Friedens sein würde, nehmen wir das Unwahrscheinliche an, die bisherigen Eigenschaften des Menschen änderten sich infolge des fortgesetzten Wachstums des industriellen Geistes derart, daß jeder mit seinem Zustand zufrieden und an einen Kampf der Interessen nicht mehr zu denken wäre, was soll man von dem Zukunftsideal selbst denken, das hier in Aussicht gestellt wird? Die Industrie hat ihre unschätzbare Bedeutung darin, daß sie eine allseitige Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse ermöglicht. Dabei ist aber der Natur der Sache nach die industrielle Tätigkeit direkt nur auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse gerichtet, auf die der geistigen höchstens indirekt, insofern zwar auch Kunst und Wissenschaft gewisser äußerer, durch materielle Arbeit zu beschaffender Hilfsmittel bedürfen, selbst jedoch, da sie wesentlich auf persönlicher Befähigung der einzelnen beruhen, wie bekannt durch nichts mehr als durch eine in sie eindringende Industrialisierung mit ihrem der freien persönlichen Tätigkeit widerstrebenden Prinzip der möglichsten Teilung und Automatisierung der Arbeit geschädigt werden. So bleibt als das Ideal des industriellen Zeitalters nur die möglichst vollkommene Befriedi-

gung aller physischen Bedürfnisse übrig. Hier tritt nun diesem Ideal der Gesellschaft das der utilitarischen Ethik zur Seite. Ist der Nutzen das Prinzip der Moral, so ist der vollkommenste Zustand der Gesellschaft derjenige, in welchem diese möglichst viel nützliche Produkte hervorbringt, und dies geschieht für die äußeren Lebensbedürfnisse durch die Industrie einschließlich natürlich des industriell betriebenen Ackerbaus. Kommt dazu noch die ethische Forderung, daß der einzelne eine möglichst unumschränkte Freiheit in seinem persönlichen Handeln sowie im Erwerb und Verbrauch seines Eigentums genießen soll, so führt offenbar die Industrialisierung der Gesellschaft, indem sie sich zugleich mit dem Prinzip der Autonomie des einzelnen verbindet, zur völligen Umkehrung des Benthamschen Prinzips der Maximation der Glückseligkeit: zu einem Maximum des Glücks für wenige, zu einem Minimum für die große Masse, die bei möglichster Beschränkung der eigenen Bedürfnisse zur Befriedigung der Bedürfnisse jener wenigen bestimmt ist.

Diese letzte Folgerung hat freilich Spencer selbst nicht gezogen. Er sucht ihr zu entgehen, indem er die durch Darwin inaugurierte biologische Entwicklungstheorie zu Hilfe nimmt, sie aber namentlich in ihren psychologischen Konsequenzen weit über die von Darwin eingehaltenen Grenzen hinausführt. Dabei soll sie einen Bestandteil jenes allgemeinen kosmologischen Evolutionismus bilden, auf dem Spencers ganzes System ruht. Freilich ist dieser Zusammenhang nirgends deutlich gemacht. Wohl aber steht die Frage im Vordergrund, die in dieser Zeit die englische wie die französische Ethik bewegt: wie läßt sich erklären, daß der natürliche Egoismus des Menschen in Altruismus übergehen kann? Die französische Ethik hatte diesen Vorgang als eine Erweiterung des Egoismus gedeutet. Spencer nimmt den biologischen Evolutionismus mit seinen Prinzipien der Vererbung und An-

passung zu Hilfe. Die Vererbung betätigt sich nach ihm auch in der Vererbung der Vorstellungen und Gefühle. Wir leben nicht nur vom Erwerb unserer eigenen Erfahrungen, sondern auch von dem unserer Vorfahren bis in die entferntesten Generationen. Die empirische Psychologie weiß freilich nur von der Vererbung von Anlagen, nichts von der fertiger Vorstellungen. So ist niemals beobachtet worden, daß total blind oder taub geborene Menschen Licht oder Töne empfunden hätten. Doch gewaltsamer noch geht dieser biologische Evolutionismus mit dem Prinzip der Anpassung um. Diese besteht nach ihm teilweise schon bei den Tieren, dann aber vor allem beim Menschen darin, daß sich der einzelne an die Gesellschaft und diese an den einzelnen anpaßt, und daß demzufolge auf dem Wege der diese Anpassung begleitenden Auslese des Tauglichsten die egoistischen Triebe allmählich ganz unterdrückt und die altruistischen verstärkt werden, bis sie schließlich allein übrig bleiben. Hier greift zugleich die Theorie der politischen Entwicklung ein: das militärische Stadium hindert eine solche Anpassung, sie ist an das industrielle gebunden, das, wenn es erst allgemein zur Herrschaft gelangt ist, die Bürgschaft des ewigen Friedens in sich trägt. Sind aber erst im Schutz dieses Friedens Egoismus und Altruismus vollständig ins Gleichgewicht getreten, weil jeder einsieht, daß sein eigenes Wohl an das seines Nebenmenschen gebunden ist, dann ist jener Zustand allgemeiner Glückseligkeit erreicht, in welchem der Wolf und das Lamm friedlich aus derselben Quelle trinken, der reiche Fabrikherr und der arme Lohnarbeiter sich wechselseitig das Beste wünschen, weil sie wissen, daß jeder von ihnen auf den andern angewiesen ist. Hier befinden wir uns, wie man sieht, mitten in Utopia, und zwar in einer Utopie, welche die alte des Thomas Morus weit hinter sich läßt. In dieser war die Möglichkeit von Kriegen nicht ganz ausgeschlossen. Sie sollten freilich nur durch aus-

wärts, womöglich bei wilden Völkern rekrutierte Söldner geführt werden, was bis jetzt bekanntlich nur bei einzelnen modernen Kulturvölkern, und auch bei diesen nur teilweise durchgeführt ist. Vor allem aber war in dem alten Utopien der innere Friede durch die Besitzgleichheit garantiert. Das neue Utopien, das die möglichst unumschränkte Freiheit des einzelnen in Besitz und Erwerb verlangt, duldet natürlich keinen Kommunismus. Die Utopie Herbert Spencers rechnet also mit Hilfe der geheimnisvollen Erfolge der Evolution auf eine so radikale Umwandlung der menschlichen Natur, daß diese nahezu einer Umkehrung in ihr Gegenteil gleichkommt. So ist sie denn augenscheinlich ein phantastischer Traum, durch den sich der Philosoph über die ethischen Mängel seines radikalen Individualismus hinwegzusetzen sucht.

Spencers System ist die letzte originale Leistung der englischen Philosophie. In seiner im wesentlichen materialistischen Psychologie und Erkenntnislehre ist es, ebenso wie in seiner egoistischen Utilitätsmoral in England selbst mannigfachem Widerspruch begegnet, der dann zumeist auf die ältere klassische Philosophie, besonders auf Locke und Hume, zurückgeht. Einzelne Anhänger hat außerdem der aus Amerika eingewanderte „Pragmatismus“ oder, wie er in England umgetauft wurde, „Humanismus“ gefunden. Er trägt das charakteristische Gepräge beinahe jeder in Auflösung begriffenen philosophischen Entwicklung, das eines Eklektizismus an sich, der durch die Verbindung bisher auseinandergehender Richtungen alte Gedanken in ein neues Gewand kleidet. In diesem Sinne verbindet der amerikanisch-englische Pragmatismus den älteren Utilitarismus mit dem modernen Evolutionismus, vermeidet übrigens jede auf diesen gegründete soziologische Konstruktion, um das Prinzip der Entwicklung in einen unbestimmten „Meliorismus“ umzuwandeln, der diesem Prinzip zugleich die Bedeutung einer sittlichen Forde-

rung gibt, nach der jeder an dieser Besserung mitzuarbeiten habe. Dazu kommt schließlich noch ein mystischer Zug: die Stellung zur Religion bleibt auch hier Sache jedes einzelnen. Denn die Religion ist, wie vor allem die Beispiele der spezifisch religiösen Persönlichkeiten, der Erweckten und Ekstatiker, zeigen, ein subjektives Erlebnis. Sie ist daher für jeden Sache einer freien Wahl, einer „Option“ nach dem Ausdruck des Begründers dieser Lehre, des amerikanischen Psychologen William James. Daß in dieser Option die alte Trennung zwischen Wissen und Glauben wiederkehrt, die von den Tagen der englischen Nominalisten bis auf Herbert Spencer einen hervorstechenden Charakterzug des englischen Denkens bildet, ist augenfällig. Der Pragmatismus fügt dazu nur noch den Hinweis auf die subjektive Erfahrung religiös erregter Persönlichkeiten, so daß immerhin auch dieses Gebiet im allgemeinen als ein empirisches, nicht, wie von der bisherigen Erfahrungsphilosophie, als ein transzendentes angesehen wird. In der Berufung auf die Zustände religiöser Ekstase mündet daher der Pragmatismus in die alten Bahnen der Mystik, die sich überall, und so auch in ihren andern modernen Formen, auf eine innere Erleuchtung einzelner bevorzugter Persönlichkeiten zu berufen pflegt.

Blicken wir hiernach auf die gesamte Entwicklung der englischen Philosophie zurück, so hängt die hohe Bedeutung, die diese in ihrer Eigenart für die Geschichte des europäischen Geistes besitzt, unleugbar auf das engste mit den Schranken zusammen, innerhalb deren sie sich in ihren herrschenden Richtungen bewegt. Indem sie die religiösen Probleme ausschloß, hat sie zum erstenmal in der neuen Zeit der Welt das Beispiel einer strengen Sonderung einer auf die sinnliche Wirklichkeit errichteten Weltbetrachtung gegeben, und sie hat sich dadurch eine Unabhängigkeit des Denkens gesichert, in der

sie vorbildlich für alle künftige Philosophie geworden ist. Mit dieser ersten Beschränkung hängt aber unmittelbar auch eine zweite zusammen. Sie besteht in der einseitigen Richtung des Interesses auf die Fragen der Erkenntnistheorie und der Moral, und diese zweite führt dann noch eine weitere Schranke mit sich: das ausschließliche Interesse an der empirischen Welt macht die Erkenntnistheorie zur Erfahrungsphilosophie; und die Erfahrungsphilosophie gibt, indem sie das ethische Problem in die Untersuchung der empirischen Motive und Zwecke des sittlichen Lebens verlegt, der englischen Ethik von vornherein das Gepräge der Wohlfahrtsmoral. Diese Beschränkung der philosophischen Aufgaben, die an die Ausschaltung der religiösen Probleme geknüpft ist, führt im Hinblick auf die Gesamtentwicklung der Philosophie unleugbar den Vorteil mit sich, den die isolierende Abstraktion überall besitzt. Indem die englische Erfahrungsphilosophie von allem abstrahierte, was außerhalb der sinnlichen Data der Erkenntnis und ihrer Verknüpfung in unserem Bewußtsein liegt, hat sie das Erkenntnisproblem um so gründlicher von dieser einen Seite aus beleuchtet. Und analog verhält es sich mit dem Moralproblem, das hier nur als eine besondere Abzweigung der empirischen Erkenntnistheorie erscheint. Aber freilich ist dieser Vorzug nur ein relativer und, infolge der Beschränkung, auf der er beruht, selbst ein beschränkter. Wie die Ausschaltung des religiösen Problems zu einer Trennung des Wissens vom Glauben führt, die eine einheitliche Weltanschauung und damit eine Lösung der abschließenden Aufgabe der Philosophie unmöglich macht, so scheitert der reine Empirismus in Erkenntnistheorie und Moral an den der empirischen Zufälligkeit widerstrebenden normativen Postulaten, ohne die es selbst eine empirische Gewißheit nicht gibt, da eine solche allezeit den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben muß. Dies hat die folgerichtige

Durchführung dieses Standpunktes durch David Hume deutlich ans Licht gestellt, indem er eine für seine Zeit mustergültige Psychologie der Erkenntnisvorgänge gab, bei der er aber von den logischen Normen, durch die aus diesen Vorgängen die Erkenntnis selbst entspringt, gänzlich abstrahierte. Und das ähnliche leistete seine Theorie der Sympathiegefühle für die Moralphilosophie. Auch sie ist eine im Lichte seiner Zeit mustergültige psychologische Analyse der Erscheinungen, über den normativen Charakter der sittlichen Triebe vermag sie aber keine Rechenschaft zu geben.

Immerhin ist auch in dieser einseitigen Beschränkung die Moraltheorie Humes vielleicht mehr noch als seine Erkenntnislehre den vorangegangenen und zumeist auch noch den späteren Strömungen der englischen Philosophie überlegen. Zwei Momente sind es, die hier wie dort seinem Einfluß im Wege stehen: das eine ist der wiederum mit der Ausschaltung der Religion ursprünglich zusammenhängende Standpunkt der Verstandesaufklärung, der alle Vorgänge des seelischen Lebens aus der Reflexion des Philosophen über diese Vorgänge ableitet. Das andere ist der dem englischen Denken eigene Individualismus, der die Erscheinungen des gemeinsamen Lebens unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß allein den Individuen, die eine solche Gemeinschaft bilden, Wirklichkeit zukomme. Diesem Individualismus entzieht sich freilich auch Hume nicht, aber er und mehr noch sein Schüler Adam Smith in seiner „Theorie der moralischen Gefühle" suchen durch das von ihnen eingeführte Assoziationsprinzip in seiner Anwendung auf die Sympathiegefühle diese Folgen unschädlich zu machen; der Reflexionspsychologie stehen sie jedoch ablehnend gegenüber, und so steht diese schottische Schule überhaupt außerhalb der maßgebenden englischen Moralphilosophie. Diese ist in allen Phasen ihrer Entwicklung, von Francis Bacon an bis auf Herbert Spencer, Wohlfahrtsmoral,

oder, wie der von den neueren englischen Philosophen eingeführte Ausdruck lautet, Utilitarismus. Wenn darum John Stuart Mill gesagt hat, außer dem Utilitarismus gebe es überhaupt kein Moralprinzip, so ist dies für die englische Philosophie, freilich auch nur für sie, nahezu richtig. Gleichwohl ist dieser englische Utilitarismus keineswegs überall und zu jeder Zeit der gleiche. Vielmehr hat er unverkennbar eine Entwicklung durchlaufen, die, abgesehen von nebenhergehenden Einflüssen, hauptsächlich von dem Grade bestimmt wird, in der sich die beiden Komponenten der Utilitätsmoral, die Reflexionspsychologie und der Individualismus, an ihr beteiligen. England vor der großen puritanischen Revolution steht im wesentlichen noch außerhalb dieser Entwicklung. Bei einem Manne wie Bacon sind vornehmlich politische Erwägungen, bei andern seiner Zeitgenossen religiöse maßgebend. So ist diese ältere Moral zwar durchweg Wohlfahrtsmoral, aber eine deutliche Scheidung egoistischer und altruistischer Motive ist entweder überhaupt noch nicht vorhanden, oder, wo beide einander gegenübergestellt werden, da wird dem Gesamtwohl unbedingt der Vorzug vor dem Einzelwohl eingeräumt. Die vorpuritanische Moral Englands ist demnach altruistischer Utilitarismus. Dabei waltet freilich in ihr fast noch ganz eine unmittelbare Intuition, die sich über die Gründe dieses Vorzugs keine Rechenschaft gibt. Mit Thomas Hobbes tritt dann erst an die Stelle dieses naiven Altruismus ein egoistischer Utilitarismus. Zwar fordert auch er noch unbedingten Gehorsam des einzelnen gegenüber dem Staatswillen, aber der Staat selbst gilt ihm als die Summe der einzelnen, und das Gesamtwohl besteht demnach nur in dem Wohl aller oder mindestens der Mehrzahl der einzelnen. Diesen Standpunkt hält im ganzen auch Locke fest, und er geht von ihm aus auf die meisten modernen englischen Ethiker über. Doch bewegt sich dabei die Wohlfahrtsmoral

selbst wiederum in verschiedenen Schattierungen, je nachdem in ihr der Individualismus eine mehr oder minder hervortretende Rolle spielt. Wird dieser zum herrschenden Prinzip, so entsteht endlich als letzte Phase dieser Entwicklung der utilitarische Egoismus, wie er vornehmlich in der Ethik Herbert Spencers zum Ausdruck kommt.

Hier scheidet sich der englische Positivismus von dem ihm in Frankreich vorangegangenen Auguste Comtes', und es ist augenfällig, daß dieser Zwiespalt in jener Ausschaltung der Religion aus der Wissenschaft seine Quelle hat, die dem englischen Denken eigen ist. Für Comte ist nicht, wie für Spencer, der Gegenstand der Religion das schlechthin „Unerkennbare“, sondern die Menschheit, als höchstes aller Erkenntnisobjekte. Darum wendet sich die Religion Comtes diesem „höchsten Wesen“ in inbrünstiger Verehrung zu, und ein Abglanz davon fällt zurück auf die einzelne menschliche Persönlichkeit. So wird Comtes Ethik zu einer eigenartigen Form religiöser Moral. Für Spencer ist die Menschheit im Grunde eine Fiktion, der Staat nach dem Ausdruck von Hobbes ein „künstlicher Körper“. Nur der einzelne existiert wirklich, und unter den einzelnen ist jeder sich selbst der nächste. So mündet der französische Positivismus im „Altruismus“ — Comte selbst hat dieses Wort geprägt — der englische im utilitarischen Egoismus. Jener fordert Hingabe des einzelnen an den Mitmenschen, in dem sich ihm das Bild der Menschheit verkörpert, dieser Freiheit des einzelnen und Schutz gegen den Zwang, mit dem ihn die Gemeinschaft bedroht. „Vivre pour l'Autrui“ lautet das Moralprinzip Auguste Comtes, „Man versus the State“ der Wahlspruch Herbert Spencers, den er selbst einer seiner letzten Schriften als Titel vorangestellt hat.

V.

Der deutsche Idealismus.

In der die gegenwärtige Weltkultur vorbereitenden geistigen Entwicklung nimmt der Zeit nach Deutschland die letzte Stelle ein. Die Hemmnisse, denen hier die Entstehung eines selbständigen und einheitlichen Geisteslebens begegnete, machen dies leicht begreiflich. War Italien am unmittelbarsten den Anregungen zugänglich, die im Anfang der Renaissance die Kunst und Wissenschaft des Altertums auf das neu erwachte Geistesleben ausübte, so stand unser von politischen und religiösen Kämpfen jahrhundertelang heimgesuchtes Land diesen Einflüssen, so sehr einzelne hervorragende Persönlichkeiten von ihnen erfaßt wurden, als Ganzes am fernsten. Im Herzen Europas gelegen war es der Hauptschauplatz der Kämpfe, in denen die mittelalterliche Tradition und der Geist der neuen Zeit, wie er sich vor allem auf religiösem Gebiet in der reformatorischen Bewegung betätigte, miteinander rangen. Der Dreißigjährige Krieg, der schließlich nach langem Schwanken ohne einen vollen Sieg für eine der streitenden Mächte endete, hatte die zuvor blühende Kultur der deutschen Lande zerstört. Langsam nur konnte sich mit dem allmählich einsetzenden wirtschaftlichen Aufblühen auch das geistige Leben aus diesem Niedergang erheben. Wie der religiöse Zwiespalt zwischen der mittelalterlichen Kirche und dem religiösen Bewußtsein der neuen Zeit, der vom Anfang der Renaissance

an einen wichtigen Faktor der neuen Kultur bildet, auf deutschem Boden seinen Höhepunkt erreichte, aber zu einem endgültigen Sieg und selbst Frieden eigentlich nirgends führte, so wirft nun die Art, wie, wenn nicht ein Friede, so mindestens ein Waffenstillstand erreicht wurde, ein bezeichnendes Licht auf den Charakter, den bei den verschiedenen Nationen Europas die philosophische Entwicklung annahm. In Italien, dem Lande, in dem die neue Bewegung beginnt, wo aber zugleich der römische Stuhl am unmittelbarsten über die Machtmittel gebietet, erreicht sie früh ein gewaltsames Ende, um einer vornehmlich durch den Jesuitenorden gestützten Erneuerung der Scholastik Platz zu machen, die dann allmählich unter der Führung des gleichen Ordens der neuen Wissenschaft die nötigsten, für das kirchliche Interesse unschädlichen Zugeständnisse macht, während die Philosophie selbst den Frieden mit der Kirche zu wahren sucht. Das ist das Stadium, in welchem die neue Wissenschaft von Frankreich aufgenommen und weitergebildet wird. Ihren sprechenden Ausdruck findet diese konziliatorische Richtung in dem hervorragendsten Denker Frankreichs, in Descartes. Als durch die Lossagung der gebildeten Welt von der kirchlichen Autorität, die sich im 18. Jahrhundert vollzieht, aus der Cartesianischen Naturphilosophie eine radikale materialistische Denkweise zur Oberherrschaft gelangt, da trägt dann, im Gegensatz zu Italien, die weltliche Philosophie über die die religiösen Interessen vertretende Kirche den Sieg davon, während freilich die siegreiche Philosophie selbst in einen Zustand der Zersetzung gerät, der tatsächlich ein Ende bedeutet, aus dem nur ein Aufbau auf völlig neuer Grundlage Rettung bringen konnte. Das erkannte der große Streiter wider den Materialismus, Rousseau, ohne freilich selbst dies Werk vollbringen zu können. Anders hat in dem dritten der europäischen Kulturländer, in England, die Auseinandersetzung mit der römischen Kirche in die Entwicklung der Philo-

sophie eingegriffen. Die anglikanische Kirche war eine politische Schöpfung. Aber indem damit an die Stelle der religiösen, die Gewissen bindenden Autorität die politische, den äußeren Gehorsam bindende trat, lockerte sich naturgemäß das Band, das Glauben und Wissen aneinander knüpfte. Die politisch geforderte Zugehörigkeit zur Staatskirche konnte nur äußerlich erzwungen werden, doch dieser Zwang konnte nicht die Gewissen selbst binden. So wurzelte von Anfang an in dieser Stellung der englischen Kirche teils jene äußerliche Konnivenz, die die Beteiligung am kirchlichen Kultus als eine soziale Pflicht betrachtete, teils die Spaltung in zahlreiche, dem individuellen Glaubensbedürfnis entgegenkommende Sekten. Aus allen diesen Motiven ist die allgemeine Richtung der englischen Philosophie auf das Tatsächliche und auf die praktischen Aufgaben der Wissenschaft hervorgegangen, neben denen die Religion ein außerhalb der Philosophie liegendes Gebiet bildet.

Hier setzt nun die Eigenart der *deutschen* Philosophie ein. Sie wird, noch bevor sie sich selbständig zu entwickeln beginnt, dadurch vorbereitet, daß sie in engem Anschluß an die deutsche Reformation erfolgt. Diese Reformation ist nicht, wie die Begründung der englischen Episkopalkirche, ein politischer, aus weltlichen Motiven entsprungener Akt der regierenden Gewalt, sondern sie ist aus dem Volk hervorgegangen. Ihre Träger sind Männer ohne politische Macht, wenn sie auch nachträglich den auch hier nicht ohne politische Einflüsse erfolgenden Schutz einzelner Fürsten genießen. Die Motive der Reformatoren sind aber besonders in den Anfängen rein religiöse. Darum fehlt es zwar auch hier nicht überall, wo das individuelle religiöse Bedürfnis mitspricht, an der Tendenz zur Sektenbildung. Doch was in England die politische Gewalt nicht zu hindern vermochte, die erfolgreiche Bekämpfung solcher Sonderbestrebungen, gelang der Autorität der Refor-

matoren, eben weil diese selbst von rein religiösen Motiven erfüllt waren. Darum blieb die religiöse Bewegung im wesentlichen eine einheitliche, und sie drang ungleich tiefer in das Denken und Leben der Nation ein, als in dem durch die Allianz von Königtum und Papsttum gebundenen Frankreich oder in England, wo die Staatskirche den Charakter einer willkürlichen Schöpfung niemals verleugnen konnte, während die in der Revolution emporgekommenen Sekten, besonders anfänglich, vermöge des religiösen Fanatismus, der solchen Sektenbildungen eigen ist, der Wissenschaft feindlich oder mindestens gleichgültig gegenüberstanden. Ganz anders die deutsche Reformation. Die Reformatoren selbst waren hervorragende Lehrer der Theologie, in der Schule des damals herrschenden scholastischen Nominalismus herangebildet, unter ihnen besonders Melanchthon eifrig um die Pflege der Philosophie auf den protestantischen Hochschulen bemüht, wie es denn damals, wo die heute getrennten Lehrfächer zusammenfielen, kaum einen Lehrer der Philosophie gab, der nicht diese mit theologischen, und ebenso kaum einen solchen der Theologie, der diese nicht mit philosophischen Studien verbunden hätte. Bis in das Ende des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts haben diese Beziehungen in Deutschland fortgedauert. Noch ein Kant und Fichte, ein Schelling und Hegel begannen ihre Laufbahn mit dem Studium der Theologie. So ist es begreiflich, daß in der deutschen Philosophie von frühe an die religiösen und mit ihnen die ihnen eng verbundenen metaphysischen Probleme im Vordergrund stehen, und daß von da aus ein universalistischer Zug der deutschen Philosophie eigen geblieben ist.

Der vollendetste Repräsentant dieser der Verbindung religiöser und metaphysischer Interessen zugewandten Richtung des deutschen Geistes ist G o t t f r i e d W i l h e l m L e i b n i z. Er ist, wenn wir von den genialen, aber vereinzelt dastehenden

Denkern der älteren Renaissance absehen, zeitlich der erste und in der Mannigfaltigkeit seiner Bestrebungen auf lange hinaus der führende deutsche Philosoph. In ihm spiegelt sich freilich der deutsche Geist nicht bloß in dem, was seine Stärke ausmacht, sondern auch in dem, was in mancher Beziehung als seine Schwäche anerkannt werden muß. Die schweren Folgen des furchtbaren Religionskrieges, der die Selbständigkeit der deutschen Kultur auf lange hinaus vernichtete, und an dessen Ende Leibniz geboren wurde, lasteten auch auf ihm. Mochte immerhin ein guter Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit dem Kampf gegen die englischen Anhänger Newtons und deren philosophischen Schildträger Locke sowie gegen die französischen Cartesianer gewidmet sein, er beneidete und bewunderte doch diese Länder, denen es, wie er sagt, die Gunst der Zeitverhältnisse gestattet habe, um so vieles früher das Joch der mittelalterlichen Scholastik abzuschütteln. In beiden Kämpfen hat Leibniz, wie heute feststeht, gesiegt. In dem Streit mit den Engländern um die Erfindung der Differentialrechnung ist seine Methode nicht nur, sondern auch seine universellere Begründung dieser Methode siegreich geblieben. Im Streit mit den Franzosen um das sogenannte „Maß der Kräfte" hat sich seine Betrachtungsweise als diejenige bewährt, die nicht nur im Keim, wie man mißverständlich geglaubt hat, sondern in der Erfassung des Grundgedankens das fruchtbarste Prinzip der neueren Naturwissenschaft, das der Erhaltung der Kraft, klar ausgebildet bereits in sich trug. Gleichwohl hat er nicht nur seine wichtigsten Werke französisch geschrieben, was die in dem großen Krieg eingetretene Verwilderung der deutschen Sprache entschuldigte, sondern er kann wohl auch sonst äußerlich betrachtet fast mehr als ein internationaler denn als ein nationaler deutscher Philosoph erscheinen. Besitzt er doch im höchsten Maß jene Akkommodationsfähigkeit an das Fremde,

die ein Vorzug sein mag, so lange ihr ein starkes nationales Selbstbewußtsein die Wage hält, die aber, wo diese Kompensation fehlt, zur verwerflichen Schwäche wird. Dem ist allerdings Leibniz so fern wie möglich gewesen. Ihn, der in einer Zeit, in der die deutsche Wissenschaft durchgehends noch von dem scholastischen Latein beherrscht war, in einer seiner deutschen Schriften unserer Sprache eine Zukunft prophezeit, in der sie als Sprache der Wissenschaft und insonderheit der Philosophie über alle andern dereinst den Vorrang erringen werde, ihn, der in seiner flammenden Streitschrift „Mars christianissimus" Ludwig XIV. der frevelhaften Eroberungssucht anklagt und die deutschen Fürsten zu einmütigem Zusammenhalten mahnt, kann man wahrlich nicht des mangelnden Patriotismus beschuldigen. Aber seine Interessen gingen noch über die Nation hinaus. Er hoffte, den religiösen Wirren, die der Friede nach dem großen Krieg nicht beseitigt hatte, könne endgültig ein Ziel gesetzt werden, wenn sich die Einsichtigen aller Nationen zur Stiftung einer einzigen großen christlichen Gemeinschaft vereinigten; und er lebte der Überzeugung, daß vor allem die Wissenschaft berufen sei, einen solchen endgültigen Frieden herbeizuführen. Das war freilich einer der großen Irrtümer seines Lebens, aber aus ihm entsprang auch der Gedanke, aus dem heraus er die Gründung der Akademien in Berlin wie in Wien und Petersburg anregte. Und dabei war zugleich dieser Plan von dem Wunsche getragen, ein Dreigestirn deutscher Stätten der Wissenschaft zu schaffen, das den ähnlichen Gesellschaften in Paris und London ebenbürtig zur Seite treten könne. Denn auch bei Petersburg konnte in jenen Tagen nur an deutsche Gelehrte gedacht werden, wie denn tatsächlich bis tief in das vorige Jahrhundert hinein die Petersburger Akademie in ihrer Zusammensetzung wie in der Sprache und dem Charakter ihrer Veröffentlichungen eine deutsche Akademie gewesen ist.

Wie für den Politiker Leibniz auch bei seinen internationalen Bemühungen das deutsche Vaterland, soweit in den zerfahrenen Verhältnissen der Zeit von einem solchen die Rede sein konnte, im Vordergrund seiner Interessen steht, so birgt nun seine philosophische Weltanschauung bereits die leitenden Gedanken, die die deutsche Philosophie der künftigen Jahrhunderte zur Entwicklung gebracht hat. Die französische Außenseite seiner „Monadologie" und seiner „Essais über den menschlichen Verstand" darf uns hier nicht verführen, ihn auch dem Geiste nach für einen internationalen Philosophen zu halten. Die Monadologie ist eine echt deutsche Schöpfung, in der sich die strenge Logik des Gedankenaufbaus mit einem Zug alter deutscher Mystik zu einem harmonischen System verbindet; und die in den Essais geführte Polemik mit Locke bietet in ihrer dialogischen Form ein lebendiges Bild der nationalen Gegensätze des Denkens, wie es die Folgezeit nicht wieder hervorgebracht hat. Gegenüber dem die Einheit des Seins in den unausgeglichenen Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Körper zerspaltenden französischen Dogmatismus und gegenüber dem den sinnlichen Schein und die äußerliche Nützlichkeit zu Leitmotiven erhebenden englischen Realismus gilt ihm die Einheit des Seins als die unaufhebbare Forderung des philosophischen Denkens. Eine zwingende Konsequenz dieser Forderung ist ihm aber der Satz, daß das Wesen der Dinge nach dem Vorbild des menschlichen Geistes, der eben damit ein Spiegel der Welt selbst sei, als ein geistiges Sein gedacht werden müsse. Damit ist Leibniz der Begründer jenes Idealismus geworden, der von da an die spezifisch deutsche Philosophie ist. Mochte auch die Form, die dieser Idealismus in der Folgezeit annahm, nach verschiedenen, zum Teil von dem von ihm eingeschlagenen Wege weit abliegenden Richtungen auseinandergehen, jener Gedanke, daß in der geistigen Welt das Wesen

der Welt selbst sich entfalte, ist der deutschen Philosophie fortan eigen geblieben.

Nicht minder hat jedoch ein anderer Gedanke des Begründers der deutschen Philosophie in dieser nachgewirkt bis in unsere Tage: der Gedanke der Weltharmonie. Das Wort hat nicht er, sondern schon vor ihm der große deutsche Astronom, der Entdecker der Gesetze der Planetenbewegung, Kepler geprägt. Aber Leibniz erst hat die bei Kepler noch in mystischem Dunkel schwebende Idee zur Klarheit eines philosophischen Prinzips erhoben, das auf die Forderung der durchgängigen Wechselbeziehung aller durch die geistige Einheit des Seins verbundenen Teile des Universums gegründet ist. Ein harmonisches System ist ihm die Welt, weil selbst die Naturgesetze geistige Gesetze sind, wie der Zweckgedanke erkennen läßt, der sie alle, und der vornehmlich auch das Gesetz der Erhaltung der Kraft beherrscht. Sind es die Gesetze des geistigen Lebens, die die materielle wie die geistige Welt regieren, so kann aber die Natur nur eine Erscheinungswelt sein, hinter der das gleiche geistige Leben verborgen ist, das wir unmittelbar in uns selbst, in unserer eigenen Seele finden. So ist für Leibniz der menschliche Geist der Mikrokosmos, der uns das Wesen der großen Welt, des Makrokosmos, erschließt. Die Welt ist ein System von seelenartigen Wesen, von Monaden. Sie sind eine stetige Folge, von den dunkel vorstellenden der leblosen Natur allmählich zu den klar vorstellenden und strebenden menschlichen Seelen und schließlich zur höchsten, der Gottheit, sich erhebend. Indem jede Monade die ganze Welt dunkler oder klarer in sich spiegelt, bilden aber alle diese geistigen Einheiten zusammen jene universelle Harmonie, in der Leibniz den dunkeln mystischen Vorstellungen der älteren Theosophie einen klaren begrifflichen Ausdruck zu geben sucht. In der Harmonie des Weltganzen und seiner Teile besitzt nach ihm zugleich jedes Glied seinen un-

vergänglichen Wert, und hieraus entspringt im Leben und Handeln des Menschen jene geistige Harmonie, in der Erkennen und Wollen, Sittlichkeit und Religion zusammenfließen. Sie ist es, die schließlich ebenso in der von sittlichem Geiste getragenen Rechtsordnung wie in den allgemeinen Gesetzen der Humanität ihren Ausdruck findet, an die der internationale Verkehr der Völker gebunden ist. Das sind Gedanken, die, mag die Begründung, die ihnen Leibniz gegeben, dem Zweifel begegnen, die Grundanschauungen geblieben sind, die sich der deutsche Idealismus bis zum heutigen Tage bewahrt hat, und in deren Richtung er in immer neuen Versuchen die nie vollendbare Aufgabe der Philosophie zu lösen unternahm.

Dieser Idealismus ist es nun aber zugleich, der bei Leibniz die praktischen Fragen des Lebens in die engste Verbindung mit seiner theoretischen Weltanschauung bringt, so daß ihm Religion und Moral als die notwendigen Ergänzungen dieser erscheinen. Wie er zeitlebens, wenn auch freilich vergeblich, um die Versöhnung und Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und Konfessionen bemüht gewesen ist, so verfolgen nicht minder seine philosophischen Schriften unentwegt das Ziel, Religion und Philosophie zu einer einheitlichen, die Bedürfnisse des Denkens wie des Gemüts befriedigenden Weltanschauung zu verbinden. In seiner Monadenlehre, in der er alles Sein auf selbständige und doch miteinander zu einem harmonischen Ganzen verbundene geistige Einheiten zurückführt, als deren höchste er die Gottheit auffaßt, sucht er diesem Gedanken die metaphysische Grundlage zu geben. In gleichem Sinne gelten ihm Moral und Religion als die beiden relativ selbständigen, aber doch in ihrem innersten Wesen zusammengehörigen Teile eines geistigen Ganzen, und stellt er dem äußerlichen Utilitarismus eines Hobbes und Locke die Auffassung des Rechts als einer *sittlichen* Ordnung gegenüber, die gleichzeitig von den drei Ideen der Gerechtig-

keit, der Billigkeit und der Frömmigkeit erfüllt sein müsse, wenn sie der ihr in der allgemeinen Weltordnung gesetzten Bestimmung genügen solle.

Doch bei diesem größten deutschen Philosophen der Vergangenheit zeigt es sich, wie innig die sprachliche Form und der Gedankeninhalt einer Philosophie in ihrer nächsten Wirkung aneinander gebunden sind. Leibniz selbst hat teils die lateinische, teils und vor allem die damals internationale französische Sprache für seine Schriften gewählt. Dies fremde Gewand, in das er seine Werke kleidete, brachte mit sich, daß er als ein internationaler Denker galt, den besonders die französische Literatur für sich in Anspruch nahm. So kam es, daß in dem Streit, in den er sich mit Newton über die Erfindung der Differentialrechnung verwickelte, die französischen Gelehrten durchweg für Leibniz Partei ergriffen, während die englischen sich begreiflicherweise auf die Seite ihres großen Landsmannes stellten. Einen leisen Nachklang dieses Verhältnisses haben wir noch in den jüngsten Jahren erlebt, da auf einer internationalen Versammlung der Delegierten der wissenschaftlichen Akademien die französischen Teilnehmer es waren, die den Antrag auf eine mit Unterstützung der gelehrten Gesellschaften Europas zu unternehmende Gesamtausgabe der Werke von Leibniz stellten. Gleichwohl ist gerade der Gedankeninhalt der Leibnizschen Philosophie den Franzosen fremd geblieben. In ihr wirkte allzu lebendig die deutsche Reformation, die deutsche Mystik, und vor allem die deutsche Art der Vertiefung in die Probleme fort, als daß sie in Frankreich Wurzel fassen konnte, wo Voltaire die religiösen Unionsbestrebungen des deutschen Philosophen verspottete und der von Leibniz bekämpfte Cartesianismus mit den aus diesem hervorgegangenen materialistischen Strömungen das Feld behauptete. Aber auch in Deutschland war seine Wirkung auf die Folgezeit zunächst eine beschränkte und einseitige. Zum

Teil beruhte dies darauf, daß einige der wichtigsten, für das tiefere Verständnis seiner Philosophie unentbehrlichen Schriften erst lange nach seinem Tode veröffentlicht wurden. Vor allem aber ging das Gedankensystem dieses Philosophen, ähnlich dem seines von ihm bekämpften Zeitgenossen Spinoza, über den Horizont seiner und der nächsten Folgezeit hinaus, so daß wir eigentlich von einer verständnisvolleren Aufnahme und Weiterbildung der Leibnizschen Philosophie erst von einem Zeitpunkte an sprechen können, wo auch sie sich in der Form, in der sie entstanden war, bereits überlebt hatte und nur noch durch die einzelnen in ihr ausgestreuten Gedanken einen Einfluß ausüben konnte. In dieser Weise haben in der Tat von der Mitte des 18. Jahrhunderts an Lessing, Herder und schließlich Kant Leibnizsche Gedanken auf sich wirken lassen.

Ganz anders die Zeitgenossen des großen Philosophen und diejenigen, die man freilich mit Unrecht seine Schüler und Nachfolger nannte, und die in der Zeit unmittelbar vor dem Auftreten Kants und der Entwicklung des neuesten deutschen Idealismus die deutsche Philosophie beherrschten. Es ist der Charakter gerade dieser vorbereitenden Periode, daß sie von der vorangegangenen französischen und englischen abhängig und daß sie, eben weil sie aus diesen zum Teil verschiedenen Quellen schöpft, wesentlich nur ein unselbständiger Eklektizismus ist. Nur *ein* Zug ist dieser sogenannten deutschen Aufklärung eigen, der auf Leibniz zurückgeht, und der mit der Geschichte des deutschen Geistes seit dem Zeitalter der Reformation eng zusammenhängt: er besteht in dem Streben nach einer die religiöse Tradition mit den Forderungen der denkenden Vernunft versöhnenden Philosophie. Damit hängt auch die Stellung zusammen, die der *Zweckbegriff* und der auf ihn gegründete Gedanke der Harmonie der Welt in dieser durchaus im Sinne Leibnizens optimistisch gerichte-

ten Philosophie einnimmt. Freilich hatten sich diese Begriffe gegenüber der Bedeutung, die sie bei Leibniz besaßen, wesentlich verändert. Besonders der Zweck ist dieser Zeit zu einem Prinzip äußerer willkürlicher Ordnung geworden, das direkt auf den in der Schöpfung sich betätigenden Willen Gottes zurückgeht und in der Nützlichkeit für den Menschen als den vornehmsten Zweck der Schöpfung seine regulative Norm findet, während Leibniz den Zweck wesentlich als einen den Dingen selbst immanenten, nur in ihrem eigenen Wesen und in ihrer Selbstentwicklung begründeten aufgefaßt hatte. Der einflußreichste Vertreter dieser Teleologie war Christian Wolff, der in ihr im Grunde den empirischen, auf das menschliche Handeln bezogenen Utilitarismus der Engländer auf das Gebiet der Metaphysik übertrug, wo er nun naturnotwendig zu einer gänzlich unphilosophischen naiven Zweckbetrachtung ausarten mußte. Wie hier, so war aber Wolffs und seiner Schüler philosophisches Denken auch überall sonst von der vorangegangenen französischen und englischen Philosophie mehr als von Leibniz beeinflußt. Im allgemeinen folgen sie in der Naturerklärung Descartes, mit den durch die seitherigen Fortschritte der Naturforschung, besonders durch Newtons Gravitationstheorie erforderlich gewordenen Ergänzungen. An Descartes schließen sie sich insbesondere auch in der Lehre vom Verhältnis der Seele zum Körper an; hier verwerfen sie gerade den idealistischen Kernpunkt des Leibnizschen Gedankensystems, den Begriff der Monade als den eines geistigen, nur in seinen äußeren Beziehungen die körperliche Erscheinungswelt erzeugenden Wesens, um zu dem Dualismus der zwei Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, zurückzukehren, der ihnen besser dem Bedürfnis des schlichten Verstandes zu entsprechen scheint. In der Erkenntnistheorie folgen sie dagegen der Erfahrungsphilosophie Lockes, neben dem dann auch Hume bereits zur Geltung gelangt. Außer

ihnen hat auf die spätere deutsche Aufklärungsphilosophie noch Shaftesbury fast mehr als in seiner eigenen Heimat durch die dieser Zeit eigene Bevorzugung des Ästhetischen und Ethischen Einfluß gewonnen.

In dieser ganzen, durchweg an das Ausland sich anlehnenden Philosophie spiegelt sich die gleichzeitige Entwicklung der schönen Literatur. Aber während in ihr Gottsched und seine Anhänger das französische Vorbild nachahmen, die schweizerischen Ästhetiker, Bodmer mit seinen Genossen, dagegen die englische Dichtung bevorzugen, als deren Hauptrepräsentant diesen gleichzeitig demokratisch und religiös gestimmten Männern Milton gilt, treten die in der schönen Literatur zu erbitterten Kämpfen sich gestaltenden Richtungen in dem philosophischen Eklektizismus dieser Tage in eine Verbindung, in der im allgemeinen in der Metaphysik der Cartesianismus, in den andern Gebieten der Empirismus John Lockes das Feld behauptet. Nur die Moralphilosophie, in der der Geist der Leibnizschen Lehre nachwirkt, macht eine die folgende Entwicklung der deutschen Philosophie bereits vorausverkündende Ausnahme. Schon in Wolffs Ethik tritt hier der Pflichtbegriff als der für den gesamten Aufbau der Moral entscheidende hervor, ohne daß es freilich den Führern dieser Aufklärung gelungen wäre, ihre strenge Pflichtenlehre mit den sonstigen Voraussetzungen ihres eklektischen Systems in Einklang zu setzen. Dies war erst der kommenden Zeit beschieden, in der mit der selbständigen Entwicklung des deutschen Geistes der Übergang in die neueste Philosophie beginnt. Diesen Übergang bildet die deutsche Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Sie ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß sie sich fast ganz auf die dem populären Interesse am nächsten liegenden ästhetischen und ethischen Probleme zurückzieht, und daß hier, entsprechend den literarischen Strömungen, die englische Literatur die

Oberhand gewinnt. Dabei folgt dann die Philosophie nicht minder darin dem Beispiel der Dichtung, daß dieser späteren Aufklärung neue Sterne leuchten, die auch in der kommenden Zeit ihren Glanz bewahren. Wie dort das Vorbild der religiösen und didaktischen Poesie des Puritanertums hinter dem sie weit überstrahlenden Gestirn Shakespeares zurücktritt, so sind es in der Philosophie vornehmlich Shaftesbury und Hume, die einen vorherrschenden Einfluß ausüben. Vor andern ist es David Hume, der neben dem von seinen eigenen Landsleuten verstoßenen Rousseau auch auf die Gegner der Verstandesaufklärung, auf Männer wie Hamann, Herder und Jacobi, entscheidend gewirkt hat. Selbst Kant hat sich diesem Einflusse nicht entziehen können. Aber hier tritt nun die bedeutsame Wendung ein, daß die Kritik, die Hume gegen die alte dogmatische Philosophie gerichtet, bei Kant zugleich eine Gegenkritik herausfordert, welche die empirisch-psychologische Stellung, die Hume den Problemen der Erkenntnis wie der Moral gegenüber einnimmt, als unzulänglich nachweist. Indem Kant mit Hume die Fragwürdigkeit der bisherigen Metaphysik aufzeigt, daneben aber den Standpunkt Humes als einen unhaltbaren dartut, überwindet er den empirischen Psychologismus, der in dem Werke Humes zutage getreten war. So erhebt sich hier auf den Grundlagen der bisherigen die neue deutsche Philosophie als die letzte in der Reihe nationaler Entwicklungen, in der zuerst Italien, dann Frankreich und England die führenden Nationen gewesen waren.

Wie Leibniz in seiner wahren Bedeutung erst erkannt wurde, lange nachdem sich die Schule Wolffs, die sich zuweilen auch nach ihm nannte, ausgelebt hatte, so ist es im wesentlichen Immanuel Kant ergangen. Ja der Zustand, in welchem sich die Wissenschaft um die Zeit der Rückkehr zu Kant befand, ist noch auf die spätere Würdigung seiner Philosophie von

entscheidendem Einfluß gewesen. Diese Zeit nach dem Fehlschlagen der kurzen nationalen Erhebung um die Mitte des 19. Jahrhunderts stand, soweit sie nicht in der resignierten Stimmung, die sich der Nation bemächtigte, überhaupt der Philosophie entsagt hatte, unter der Wirkung der die Situation beherrschenden Naturforschung. Sie besaß daher fast ausschließlich ein Interesse für erkenntnistheoretische Fragen. Wer der naturalistischen Strömung, der die Ergebnisse der Naturforschung als allein auch für die Philosophie maßgebend galten, widerstrebte, der mußte daher in der Kantischen Kritik eine Rettung aus den Irrungen dieses Materialismus erblicken, der trotz seines zum Teil veränderten naturwissenschaftlichen Gewandes nirgends wesentlich über den des 18. Jahrhunderts hinausgeführt hatte. Ein treues Bild jener Tage bietet hier Albert Langes „Geschichte des Materialismus". Er stand dem durch Ludwig Feuerbach vorbereiteten, vornehmlich durch Jakob Moleschott und Ludwig Büchner vertretenen deutschen Materialismus keineswegs unsympathisch gegenüber, übte jedoch gerade dadurch und vor allem durch die auf Kant gestützte objektive Kritik eine nahezu vernichtende Wirkung aus. Das Buch zeigt aber zugleich, wie sehr hier die theoretischen Fragen im Vordergrund standen. Dem neuen Kantianismus galt, der Zeitströmung folgend, die „Kritik der reinen Vernunft" als das Fundamentalwerk, neben dem die Ethik Kants wenig Beachtung fand. Auch waren es in jenem Werk vornehmlich diejenigen Bestandteile, die, wie Jahrzehnte zuvor bereits Schopenhauer erkannt hatte, an sich eine untergeordnete, wenn nicht fragwürdige Bedeutung besaßen, die Kategorienlehre mit der an sie anknüpfenden Deduktion der Naturgesetze sowie die Kritik der transzendenten Ideen, um die sich diese und die folgende Generation bemühten. Kants eigene Versicherung, seine Kritik des Erkenntnisvermögens sei für ihn nur der Weg gewesen, um die

Moral auf einer neuen, gesicherteren Grundlage aufzubauen, wurde dabei wenig beachtet. Und doch ist dieses Verhältnis von um so eingreifenderer Bedeutung, als diese theoretische Vorarbeit weit mehr, als es jenes Selbstbekenntnis ausspricht, auf Kants Moral- und Religionsphilosophie herüberwirkte. Hatte bereits seine Erkenntnistheorie die Aufgaben dieser einseitig beschränkt, indem sie ihr ausschließlich die Untersuchung der formalen Bedingungen der Erkenntnis, Raum, Zeit und allgemeine Begriffe, zuwies, den Inhalt aber, die von Kant so genannte „Materie der Empfindung“, als unbestimmtes Etwas behandelte, das zwar vorhanden sein müsse, wenn jene apriorischen Funktionen wirksam werden sollten, selbst jedoch der gestellten Aufgabe fremd sei, so lag darin eine Voraussetzung, die durch nichts bewiesen war. Ja angesichts der von Kant selbst betonten Gebundenheit der Begriffe an die Anschauungsformen und dieser an den Empfindungsinhalt lag darin ein innerer Widerspruch, durch den die letzte und wichtigste Aufgabe der Erkenntnistheorie, die Feststellung der Beziehungen zwischen jenen Formen und diesem Inhalt, von vornherein beseitigt war. Wurde doch dadurch die Wirklichkeit selbst zu einer Erscheinungswelt, die zwar für uns empirische Geltung, selbst aber keine eigentliche Wirklichkeit besitze, sondern als solche ein hinter ihr verborgenes unerkennbares „Ding an sich“ voraussetze. Dieses Ding an sich haben schon die nächsten Nachfolger Kants, vor allen Fichte und Hegel, als eine unhaltbare Fiktion zurückgewiesen. Beide schlugen dann freilich einen nicht minder ungangbaren Weg ein, indem sie mit Hilfe einer angeblichen dialektischen Selbstbewegung der Begriffe aus den allgemeinsten Formen der Erkenntnis den Inhalt selbst zu deduzieren suchten. So kam es, daß, nachdem die Gewaltsamkeit dieser Methode erkannt war, die Rückkehr zu dem wesentlich einfacheren und anspruchsloseren Schematismus Kants vielfach auch über die Kreise der Kanti-

schen Schule hinaus als eine Versöhnung der Philosophie mit den Forderungen der positiven Wissenschaften begrüßt wurde.

Fühlbarer noch machte sich aber der formale Apriorismus Kants auf dem Gebiet, das ihm selbst als der Hauptzweck seiner Philosophie galt: auf dem der Moral. Hier gewannen die Ergebnisse seiner theoretischen Vernunftkritik doppelte Bedeutung. Erstens waren die ethischen Forderungen rein auf sich selbst gestellt. Zweitens lag der Schluß nahe, daß, wie auf theoretischem Gebiet die formale Natur der Begriffe einen Beweis für ihren apriorischen Charakter abgebe, so nun auch umgekehrt für die Forderungen der Moral ein von empirischen Nützlichkeitserwägungen unabhängiger Wert dann erst gesichert sei, wenn auch sie als rein formale, ähnlich den Kategorien unabhängig von jeder Erfahrung geltende Prinzipien dargetan werden könnten. Dies glaubte Kant mit der Formel zu leisten: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens zugleich Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne!" Daß dieser kategorische Imperativ kein bloß formales Prinzip ist, zeigt schon der in ihm vorausgesetzte Begriff der Gesellschaft, der sicherlich der Erfahrung entnommen ist. Nicht minder kann das menschliche Handeln schwerlich als ein apriorischer Begriff gelten. Doch die Bedeutung der Kantischen Ethik liegt nicht in dieser Formulierung, sondern in dem was für Kant nach seinem eigenen Bekenntnis das Ziel seiner ganzen Philosophie war: in der Loslösung der Moral von der Reflexion über nützlich und schädlich und damit von jeder Art von Eudämonismus. Der moralische Imperativ gibt sich unmittelbar in uns als die „Stimme des Gewissens" kund, in der ein unbedingtes Pflichtgebot sich ausspricht, hinter dem alle „sinnlichen Neigungen verstummen". Darum ist nicht die „Wohlfahrt", die stets nur ein äußeres Gut bleibt, sondern der Wille zur Pflicht das höchste Gut.

Diese Überordnung der Pflicht über alle andern Motive menschlichen Handelns ist nun an sich keineswegs eine die Kantische von der vorangegangenen deutschen Philosophie unterscheidende Eigenschaft. Vielmehr steht von Leibniz an die Idee der Pflicht im Vordergrund der Ethik der gesamten deutschen Aufklärung. Sie beherrschte die moralphilosophischen Betrachtungen eines Friedrich des Großen, so sehr dieser sonst dem Skeptizismus der Franzosen sich zuneigen mochte, ebenso wie die Moral Wolffs und seiner Schule. Das Neue und Epochemachende der Kantischen Ethik bestand aber einerseits in der Begründung, anderseits in der Stellung zur Religion, die er dieser Moral der Pflicht gegeben hat. Die Aufklärer hatten das pflichtmäßige Handeln im allgemeinen als das für den Handelnden selbst wie für andere nützlichste aufgefaßt. So bestand diese Aufklärungsmoral namentlich der Wolffschen Schule im wesentlichen, dem Eklektizismus dieser Philosophie entsprechend, aus einer Mischung des im deutschen Geiste festgewurzelten Pflichtbewußtseins mit dem englischen Utilitarismus; die Kluft zwischen diesen heterogenen Bestandteilen füllte dann die dieser Philosophie eigene anthropozentrische Theologie aus, nach der die Pflichtgebote göttliche Gebote, zugleich aber dem Menschen zu seinem eigenen Nutzen gegeben seien. Hier besteht die große Tat Kants darin, daß er ebenso dem Utilitarismus wie der Ableitung der Moral aus der Religion und der Verbindung beider, der theologischen Utilitätsmoral, den Krieg erklärte, um der im deutschen Geiste seit alter Zeit lebendigen Autonomie der Pflicht zum Sieg zu verhelfen. Daß seine Formulierung des Sittengesetzes unabsichtlich wieder als eine Konzession an den Utilitarismus erschien, kann an diesem Verdienst nichts mindern. Besser hätte er freilich getan, wenn er auf den Versuch einer solchen formalen Begriffsbestimmung der Pflicht, die ihm durch seinen aprioristischen und zugleich individuali-

stischen Standpunkt nahe gelegt war, verzichtet hätte, um das sittliche Gewissen einfach als eine nicht weiter abzuleitende Tatsache anzuerkennen. Allerdings wäre auch das nur ein transitorischer Standpunkt gewesen; aber er blieb eben der einzig mögliche, solange, wie noch bei Kant, der Individualismus die Ethik beherrschte.

Doch Kant löste die Moral nicht nur aus der Gefolgschaft der Religion, sondern er kehrte das Verhältnis um: das Sittengesetz wird dem Menschen nicht durch die Religion vermittelt, sondern die Religion selbst gründet sich auf das Sittengesetz. Dieses fordert als die höchste Ursache der von unserem Gewissen anerkannten sittlichen Weltordnung einen Weltordner. Das ist der moralische Beweis für das Dasein Gottes, der als der einzige übrig bleibt, nachdem alle metaphysischen Beweise der Kritik nicht standhalten konnten. Indem nun aber diese Umkehrung des Verhältnisses zwischen Religion und Moral gleichwohl an der engen Verbindung beider festhält, erscheint diese näher betrachtet nicht weniger als eine verstandesmäßige Argumentation wie die von Kant verworfenen alten Gottesbeweise. Wenn das Sittengesetz völlig autonom ist, was berechtigt uns, es außerdem als das Werk eines persönlichen Gesetzgebers anzusehen? Hier ist es augenscheinlich ein Rest des alten theologischen Dogmatismus, der in Kants Ethik herüberreicht. Zwei Wege boten sich, diesem Dilemma zu entgehen. Den einen wählte Fichte, als er in seiner Schrift „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ die völlige Einheit von Moral und Religion, die sittliche Weltordnung selbst demnach als identisch mit der Idee der Gottheit proklamierte. Den andern hat Friedrich Schleiermacher eingeschlagen, indem er Sittlichkeit und Religion völlig voneinander trennte. Religion und Moral stehen, wie er in seinen einander ergänzenden Jugendschriften, den „Vorlesungen über die Religion“ und den „Mo-

nologen" darlegt, an sich höchstens insofern in Beziehung, als sie beide die höchsten Werte der menschlichen Persönlichkeit in sich schließen. Doch die Religion ist ein rein inneres Gut: sie gehört ganz der Region des Gefühls an; die Vorstellungen, die an das in ihr zum Ausdruck kommende Gefühl der unmittelbaren Einheit des einzelnen mit dem Weltganzen sich anschließen, bleiben, so unentbehrlich sie sein mögen, symbolische Ausdrucksformen der Gefühle. Nur diese selbst bilden aber das Wesen der Religion. Der sittliche Wille dagegen ist ganz nach außen, auf die uns umgebende Wirklichkeit gerichtet. Ihr gegenüber gilt auch für Schleiermacher der Fichtesche Satz: „die Natur ist das Material unserer Pflicht!" Darum läßt sich nun auch dieser Imperativ der Pflicht nicht mit Kant auf eine abstrakte Formel zurückführen, sondern dem Inhalt des Lebens hat der sittliche Wille die Aufgaben zu entnehmen, die ihm in Beruf und Verkehr, in Staat und Gesellschaft gestellt sind. So erfährt hier Kants Ethik der Pflicht nach zwei Seiten hin ihre Vollendung: Moral und Religion werden vollends voneinander gelöst, und das Leben mit seinem ganzen, neben der Einzelpersönlichkeit die menschliche Gemeinschaft in allen ihren Formen umfassenden Inhalt bildet das Substrat für die Betätigungen des sittlichen Willens.

Es wird ein bleibender Ruhm der deutschen Theologie sein, daß einer der ihren die von Kant geforderte Autonomie der Moral durch diese völlige Loslösung von religiösen Motiven, vor allem im eigensten Interesse der Religion selbst, durchgeführt hat. Nicht minder wichtig ist aber die mit dieser Scheidung der Gebiete eng zusammenhängende weitere Forderung einer unmittelbaren, durch keine abstrakte Formel zu ersetzenden Gebundenheit der sittlichen Triebe an die konkreten Inhalte des sittlichen Lebens. Diese Forderung ist um so bedeutsamer, weil hier der Individualismus die notwendige Kehrseite des Formalismus ist. Denn wie könnte sich der

Imperativ des individuellen Gewissens jemals auf etwas anderes beziehen als auf das Individuum selbst? Für die Gemeinschaft in allen ihren Formen von der Familie bis zum Staat und über ihn hinaus kann es daher von diesem Standpunkte aus unmittelbare Pflichten nicht geben, und ebenso können die Rechte, die die Gemeinschaft über den einzelnen besitzt, nur entweder auf die tatsächliche Gewalt, die sie ausübt, oder, wie das alte Naturrecht annahm, auf die Fiktion eines von allen geschlossenen Vertrags zurückgeführt werden. So ist denn auch der ganze auf Kant folgende deutsche Idealismus, soweit er nicht einer unselbständigen Kantscholastik verfiel, darin einig, daß, so wenig sich das menschliche Erkennen in das Netz apriorischer Kategorien einfangen läßt, ebensowenig, ja womöglich noch weniger die Moral auf das subjektive Gewissen zurückgeführt werden kann, ohne daß die wichtigsten Gebiete des sittlichen Lebens ausscheiden. Auf die Trennung und dabei doch notwendige Zusammengehörigkeit beider hat später Hegel hingewiesen, indem er der Moral im gewöhnlichen subjektiven Sinne die „Sittlichkeit" gegenüberstellte, unter der er das Walten des sittlichen Geistes in der objektiven Welt verstand. Den Gedanken einer die einzelne Persönlichkeit als letztes Glied umfassenden sittlichen Welt zur Geltung gebracht und damit die von Kant geforderte, aber bei ihm subjektiv beschränkte Autonomie des Sittlichen durchgeführt zu haben, ist so das Verdienst dieses späteren Idealismus. Was blieb auch, nachdem das trügerische Band zwischen Moral und Religion im eigensten Interesse beider gelöst war, anderes übrig, als nach einer neuen Grundlage des sittlichen Lebens zu suchen, die nicht einer jenseitigen, sondern ganz und gar der diesseitigen Welt angehört? Das ist der Schritt, den vor andern die beiden hervorragendsten Vertreter dieses Idealismus getan haben, und dem gegenüber Kants moralischer Imperativ die Vorbereitung

bildet. Wenn dieses Verhältnis so oft verkannt worden ist und noch heute fast durchgehends verkannt wird, so liegt dies darin begründet, daß man auch hier den Inhalt dieser Philosophie mit ihrer Form verwechselte oder doch beide derart aneinander gebunden glaubte, daß mit der Unhaltbarkeit der Form auch die des Inhalts gegeben sei. Nicht selten mochte dabei wohl ein Mißverständnis obwalten, das die Bedeutung jener von Fichte ersonnenen und von Hegel vollendeten Form dialektischer Entwicklung der Begriffe nahelegte. Wer etwa Hegels dialektische Stufenfolge des subjektiven, des objektiven und schließlich des absoluten Geistes in dem Sinne interpretieren sollte, daß auch in der Wirklichkeit jede folgende Stufe aus der vorangegangenen hervorgehe, der würde sich über die wahre Meinung dieser Philosophen und über die Bedeutung, die sie ihrer Methode beilegten, täuschen. Vielmehr sind alle diese Entfaltungen des geistigen Lebens in der Wirklichkeit zumal vorhanden, wenn auch in allen einzelnen Gebieten und darum schließlich in ihrer Verbindung zu einem Ganzen alles von den den Dingen selbst immanenten Gesetzen geschichtlicher Entwicklung beherrscht ist. Die Bedeutung dieser dialektischen Form ist daher die, daß der betrachtende Philosoph, dem alle diese Erscheinungen der geistigen Welt zumal gegeben sind, sie in einem logisch geordneten System zu einem Begriffsganzen zu verbinden sucht, das er schließlich den allgemeinsten, in sich selbst begründeten Prinzipien des Denkens unterordnet. Ein derartiges System kann nun samt der Methode, die zu ihm geführt hat, gänzlich verfehlt sein, aber es kann gleichwohl im einzelnen nicht nur, sondern auch in gewissen Grundanschauungen Wahrheit besitzen. Das letztere gilt hier vor allem von der Überzeugung, daß die geistige Welt selbst ein zusammengehöriges, nach einheitlichen Gesetzen des geistigen Lebens geordnetes Ganzes ist. Und dies ist es zugleich, was gegenüber der egoistischen

Utilitätsmoral am schlagendsten die Überlegenheit des idealistischen Gedankens bekundet. Diese besteht aber, was man zumeist wenig beachtet, vor allem darin, daß dieser Idealismus die Tatsachen der geistigen Welt hinnimmt, wie sie wirklich sind, während jene sie aus Fiktionen und subjektiven Reflexionen zu begreifen sucht. So ist es eine Fiktion, wenn der Staat aus einem Vertrag der einzelnen abgeleitet, ein Produkt subjektiver Reflexion, wenn der Nutzen zum Grundsatz der Moral erhoben wird. Denn die Wirklichkeit lehrt, daß der Mensch überall in die ihn umgebende menschliche Gemeinschaft hineingeboren wird, daß also, wie Plato es ausdrückt, der Staat früher ist als der einzelne. Dies Wort bedarf höchstens insofern der ergänzenden Berichtigung, als, wie wir heute wissen, der eigentliche Staat erst das Erzeugnis einer der menschlichen Gemeinschaft immanenten Entwicklung ist, deren Ausgangspunkt aber nicht die einzelnen, sondern die ursprünglichen Gemeinschaftsformen sind, die aus den in ihnen selbst liegenden Anlagen und aus dem Kontakt mit andern Gemeinschaften den Staat entstehen lassen. Was der deutsche Idealismus zu diesem von den alten Philosophen als selbstverständlich hingenommenen Prinzip hinzugebracht, und wodurch er die ethische Bedeutung dieses Prinzips erst in ihr volles Licht gestellt hat, das ist nun ein Begriff, der aber nicht minder eine unmittelbar gegebene Tatsache, keineswegs das Produkt einer den Tatsachen untergeschobenen Reflexion ist. Es ist der Begriff des *Willens*, der zu den objektiven Gestaltungen der sittlichen Welt die notwendige subjektive Ergänzung bildet. Diesen Allgemeinwillen in seiner wahren Bedeutung und in seinem Unterschied von dem Einzelwillen erkannt zu haben, ist das hohe Verdienst des neueren deutschen Idealismus. Wohl hatte auch Rousseau bereits von einem „Gesamtwillen“ geredet, aber dieser war ihm ein aus äußerer Übereinkunft entstandener Entschluß der

einzelnen gewesen, die er nach der Fiktion der Vertragstheorie als die Gründer der Gesellschaft voraussetzte. So wurde ihm die Sicherung jener allgemeinen „Menschenrechte“, die später die französische Revolution feierlich als das Ziel der von ihr erstrebten Neuordnung der Gesellschaft verkündete, der ideale Zweck des Staates.

Hier steht nun dieser in Frankreich zum obersten Prinzip einer neuen Staatsordnung erhobenen Idee der Menschenrechte in Deutschland die der menschlichen Pflichten als die die Moral der gleichen Zeit beherrschende gegenüber, und neben den Pflichten gegen den Nächsten stehen meist die Pflichten gegen Gott und „gegen die von Gott verordnete Obrigkeit“, wie der Ausdruck zu lauten pflegt. Das will aber, in eine religiöse Formel gefaßt, bedeuten, daß jeder den Staat, wie er ist, als die ihm übergeordnete Willensmacht anzuerkennen hat. So ist denn auch denen, in deren Händen diese Macht ruht, die strengste Pflicht in der Führung ihres Amtes auferlegt. In diesem Sinne nannte sich Friedrich der Große den ersten Diener seines Staates, und die Pflicht des Fürsten, „gerecht und wohltätig zu regieren“, erschien ihm als eine selbstverständliche, um deren Befolgung willen er kein Lob verdiene. „Es ist nicht nötig, daß ich lebe; wohl aber, daß ich meine Pflicht tue und für das Vaterland kämpfe.“ Erst der mit Kant einsetzende deutsche Idealismus hat jedoch dieser im allgemeinen Bewußtsein lebenden Ethik der Pflicht ihre bis dahin mangelnde philosophische Grundlage zu geben gesucht. Dazu hat Kant den ersten Schritt getan, indem er an die Stelle der alten Reflexionsmotive den autonomen Willen treten ließ. Doch sein Moralprinzip war noch auf den individuellen Willen beschränkt, und so blieb bei ihm der Imperativ der Pflicht im Sinne der vorangegangenen religiösen Ethik eine Stimme aus einer andern, übersinnlichen Welt. Nachdem die sittliche Welt als zusammen-

fallend mit der sinnlichen, diese aber zugleich als der Stoff erkannt war, in dessen Gestaltung das sittliche Leben sich betätige, war dann aber jene Erweiterung des Willensbegriffs gegeben, die in den Schöpfungen eines dem Einzelwillen übergeordneten Allgemeinwillens zum Ausdruck kommt. Daß zur Entstehung eines solchen Allgemeinwillens eine Vielheit einzelner Persönlichkeiten und als sein Substrat eine geistige Organisation erforderlich ist, die in gewissem Sinne an die Stelle des den Einzelwillen tragenden physischen Organismus tritt, das ist gerade das wesentliche, ihn von dem Einzelwillen unterscheidende Merkmal. Die andern Merkmale, die allem Wollen eigen sind, Motive und Entschlüsse, fehlen aber auch hier nicht, ebensowenig wie der Kampf und der Wechsel der Motive.

Die Bedeutung des neueren deutschen Idealismus liegt so in erster Linie darin, daß er, nachdem ebenso die Begründung der Moral auf die Religion wie die andere der Religion auf die Moral durch die Verselbständigung beider hinfällig geworden, die in der Gemeinschaft wirksamen Willenskräfte als die schöpferischen Mächte des sittlichen Lebens erkannt hat, wobei die Willensantriebe einen imperativen Charakter überall dadurch empfangen, daß sie von einem dem Einzelwillen übergeordneten Allgemeinwillen ausgehen, während ihre bindende Kraft von der Höhe der Werte abhängt, auf die der gebietende Allgemeinwille gerichtet ist. Dies schließt zugleich ein, daß das Sittengesetz unmöglich in eine einzige Formel gebracht werden kann, sondern daß es eine unendliche Fülle von Imperativen umfaßt, die sich verbinden oder einander widerstreiten können, in welchem Widerstreit dann der höhere Wert der objektiven Zwecke und der auf sie gerichteten subjektiven Motive den sittlichen Wert der Gesinnungen und Handlungen bestimmt.

Da, wie oben bemerkt, das logische Schema, in das diese Gedanken zumeist von ihren Vertretern, allen voran von Fichte und Hegel, eingeordnet wurden, für uns hinfällig geworden ist, so läßt sich die Bedeutung der in ihnen zum Ausdruck kommenden Weltanschauung am deutlichsten aus der Behandlung der einzelnen Probleme erkennen, wo der Inhalt ohne das äußere Gerüst jener Form uns entgegentritt. Insbesondere ist die Rechtsphilosophie das Gebiet, von dem aus sich die allgemeine Stellung zu der zentralen Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Menschen zu den ihn einschließenden Gemeinschaftsbildungen am klarsten übersehen läßt. Voran steht hier Johann Gottlieb Fichte mit seiner „Grundlage des Naturrechts" von 1796 und der ergänzenden späteren Schrift über den „geschlossenen Handelsstaat" (1800). Dieses „Naturrecht" ist eines der bedeutsamsten Zeugnisse für den Übergang der alten, auf der Grundlage eines egoistischen Utilitarismus entstandenen Naturrechtstheorie zu einer neuen, aus den Gedanken des neuen Idealismus geborenen Auffassung von Recht und Staat. Denn dieser Übergang ist hier gewissermaßen ein selbsterlebter. Von jenem alten Naturrecht geht der Verfasser aus, und es leidet keinen Zweifel, daß er an der unbedingten Gültigkeit desselben zunächst festgehalten hat. Aber indem er aus den Forderungen der Rechtsgleichheit und des Schutzes von Person und Eigentum, diesen Hauptgrundlagen des alten Naturrechts, die volle Konsequenz zieht, wandelt sich ihm die formale Gleichheit, bei der jenes stehen geblieben war, in die Forderung einer realen um, soweit eine solche nicht in den allgemeinen Lebensbedingungen ihre Grenzen findet. Der Anspruch auf Freiheit des einzelnen wird aber seinerseits durch den Staat gewährleistet, der in seinem Willen die Rechte aller und seine eigenen zugleich vertritt. So vollzieht sich in diesem Werk eine Peripetie, die

wir um so mehr als eine solche des Verfassers ansehen dürfen, als in ihr der Gegensatz zwischen einer früheren Epoche, in der Fichte der begeisterte Vertreter der Prinzipien der französischen Revolution gewesen war, und einer neuen sich spiegelt, in der mehr und mehr der Wert des nationalen Staates den Mittelpunkt seines Denkens bildet. Damit tritt von selbst der Begriff eines dem Einzelwillen unbedingt übergeordneten Gesamtwillens in den Vordergrund der Betrachtung. Schon das Naturrecht leitet dies ein mit den Worten: „Es ist die erste Aufgabe des Staatsrechts, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich ist, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille.“ Die allgemeinsten realen Rechte, die dieser allgemeine Wille gegenüber den Mitgliedern der Gemeinschaft zu gewähren hat, sind das Recht leben zu können und das Recht auf Arbeit. „Es darf im Staate weder Müßiggänger noch Notleidende geben“, und: „der Arme hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung“. Daran schließen sich dann mit innerer Notwendigkeit weitere Forderungen, in denen mit dem Umkreis der Pflichten, die der Staat übernimmt, von selbst sein Recht zunimmt, wie auch für den einzelnen mit den Rechten, die er in Anspruch nehmen kann, seine öffentlichen Pflichten wachsen. Der Staat hat nicht nur den Privatbesitz und die Formen des Erwerbs zu sichern, sondern er muß selbst Besitzer, daneben Produzent und Fabrikant sein, um über die Mittel zur Erfüllung seiner gesteigerten Aufgaben gebieten und regulierend in den privaten Arbeitsverkehr eingreifen zu können. So entwirft hier Fichte das Bild eines sozialen Staates, in dem die wesentlichsten Züge der späteren sozialistischen Theorien bereits vereinigt sind. Nur pflegen diese späteren Pläne auf einen egoistischen Utilitarismus oder selbst auf einen den Staat verneinenden Individualismus zurückzugehen, um so mehr dann aber auch in ihren Ansprüchen an die Eigenschaften des Individuums

utopistischen Zukunftsträumen anheimzufallen, während Fichtes Staatssozialismus hier überall auf dem Boden der Wirklichkeit, freilich einer weiterzubildenden Wirklichkeit steht.

In seiner Bedeutung für alle Seiten des menschlichen Lebens kommt nun dieser Gedanke der Verbindung des einzelnen mit dem Ganzen, dem er als ein Glied des die allgemein menschlichen Ideale verwirklichenden Staates angehört, vornehmlich in den populären Schriften der späteren Jahre zum Ausdruck, die den Kampf gegen die Napoleonische Weltherrschaft vorbereiten. In diesem Kampf erblickt Fichte das Werk der Befreiung des deutschen Geistes, aus welchem der deutsche Staat als ein Vorbild für alle Völker hervorgehen werde. Drei Werke sind es, die nach verschiedenen Seiten hin diesen Gedanken ausführen: nach seiner allgemeinsten Bedeutung für die geistigen Werte menschlicher Entwicklung die „Bestimmung des Menschen", nach der idealen Aufgabe der neuen, im Gegensatz zu der in einem leeren Egoismus und Utilitarismus versunkenen vorangegangenen Zeit die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", endlich nach dem besonderen Beruf, der in diesem Umschwung der Zeiten dem deutschen Volke als dem durch Natur und Geschichte dazu vor allen andern bestimmten geworden sei, die „Reden an die deutsche Nation". Die „Wissenschaftslehre" wird längst vergessen sein oder doch nur als eine überlebte Gedankenkonstruktion von der Geschichte der Philosophie weiter geführt werden, diese drei Schriften aber werden fortbestehen, so lange es ein deutsches Volk gibt, und sie sollten als die edelsten Erzeugnisse des deutschen Idealismus neben den Werken Goethes und Schillers in keiner Bibliothek eines gebildeten Deutschen fehlen. Am höchsten an hinreißender Kraft verbunden mit vernichtender Kritik jener oberflächlichen Nützlichkeitsmoral, die sich trotz ihres Widerstreits mit der dem deutschen Volksbewußtsein tief ein-

geprägten Pflichtmoral auch der deutschen Aufklärung bemächtigt hatte, steht die mittlere jener Schriften, die über das „gegenwärtige Zeitalter". Mögen auch einzelne Beziehungen auf zeitgenössische Erscheinungen veraltet sein, die eingefügten geschichtsphilosophischen Erörterungen heute als willkürliche Konstruktionen erscheinen, die allzu sehr durch den Widerspruch gegen die von dem Philosophen bekämpften Richtungen bestimmt sind, die deutsche Literatur besitzt kein zweites Werk, in dem der Geist des neuen deutschen Idealismus mit hinreißenderer Kraft zum Ausdruck kommt wie dieses; auch die Reden an die deutsche Nation kommen ihm hierin nicht gleich. Es vereinigt sich in ihm das gewaltige Ethos des kategorischen Imperativs der Pflicht mit dem erhabeneren der Hingabe an die Gemeinschaft und durch sie an die höchste unter ihnen, an die Menschheit. „Das Zeitalter der Aufklärung hat," so definiert Fichte treffend dieses Zeitalter, „das Individuum befreit, aber es hat dieses noch nicht als Glied der Menschheit erkannt. Seine Seele ist nicht Aufklärung der Vernunft, sondern Aufklärung des gemeinen Verstandes, der über den nächsten die letzten Zwecke des Daseins übersieht." „Nichts ist diesem Verstand begreiflich als das eigene Wohlsein, das Nützliche, das Bequeme; als einzige Quelle der Erkenntnis gilt die Erfahrung; Sittenlehre und Religion verwandelt er in eine reine Glückseligkeitslehre." „Ausklärung" statt „Aufklärung" sollte sich eigentlich diese Philosophie nennen. „Ihr Geschäft ist Entleerung von allen Ideen und Idealen." Was sie lehrt ist „verstandesgemäß", aber „vernunftwidrig". Und es sind goldene Worte, in denen der Redner demgegenüber jene höchsten menschlichen Pflichten, die aus dem unmittelbaren Bewußtsein der Einheit des einzelnen mit der Gattung hervorgehen, seinen Zuhörern einprägt. „Wer nur an sich als Person denkt, der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch." „Es gibt nur eine

Tugend, die, sich selbst als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das nur an sich selbst zu denken.“ Darum: „jeder weltgeschichtliche Held ist ein Bild der Aufopferung, ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung.“ Dieses wahre Heldentum hat aber freilich nichts gemein mit jenem falschen Heldentum, das aus dem Egoismus geboren, und das dem Untergang bestimmt ist: „Wer in dem Glauben an die Gattung und im Bewußtsein der Einheit mit ihr und mit dem Urquell alles Lebens sein Feld ackert, der ist unendlich viel edler und seliger als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt.“

Dem trüben Bild des gegenwärtigen Zeitalters stellen nun die „Reden an die deutsche Nation“ das einer Zukunft gegenüber, die das in der Tiefe schlummernde Streben des menschlichen Geistes nach wahrer Erkenntnis seines eigenen Wesens und der Aufgaben, die ihm in der Gemeinschaft gestellt sind, seinem Ziel entgegenführen soll. Dieses Streben in die Tat umzusetzen, dazu ist vor andern das deutsche Volk berufen, nicht nur, weil es in Sprache und Sitte mehr als andere moderne Völker, denen es leider nur zu oft in blinder Nachahmung des Fremden gefolgt ist, seine ursprüngliche Reinheit bewahrt hat, sondern weil es durch den unerbittlichen Gang der Geschichte, der überall der Schuld die Strafe folgen läßt, am tiefsten gedemütigt worden ist. Durch eigene Schuld ist die Nation gefallen, aus eigener Kraft muß und wird sie sich wiedererheben. Sie muß von sich abtun die Selbstsucht, diese Wurzel alles Übels. Nach dem Vorbild, das dereinst die Reformation durch die Bekämpfung des in die Religion eingedrungenen heidnischen Aberglaubens gegeben, muß sie von sich abtun alles, was die wahre Bestimmung des Menschen hinter dem äußerlichen, an sich inhaltsleeren Lebensgenuß zurücktreten läßt. Damit wird das deutsche Volk nicht bloß zu seinem eigenen Heil, sondern zum Heil aller Völker als Vorbild arbeiten an der Herbeiführung einer besseren Zu-

kunft. Das erste und notwendigste Mittel dazu ist aber die Erziehung. Denn auf der Heranbildung der künftigen Generationen beruht vor allem unsere Hoffnung. Alle Erziehung muß, wie Pestalozzi gezeigt hat, ausgehen von der Anschauung, und sie darf die Beziehung zu dieser nie aus dem Auge verlieren. Doch indem sie von der Anschauung fortschreitet zur Erkenntnis, bleiben die sittliche Bildung des Charakters und die Erkenntnis der Stellung des einzelnen zu der ihn umgebenden Gemeinschaft die Grundlagen für die sittliche Erneuerung des Volkes und für den Fortschritt der sittlichen Kultur. So gelangt Fichte zur Idee eines nationalen Zukunftsstaats, die seinen früheren Entwürfen im Naturrecht und geschlossenen Handelsstaat ergänzend zur Seite tritt. Wie dort die Außenseite des staatlichen Lebens, Wirtschaft und Gesellschaftsordnung, so bildet hier die innere, die geistige Kultur der Zukunft, den Inhalt seiner Gedanken, und so wird sein Zukunftsstaat, wie dereinst der Platonische, zu einem idealen Erziehungsstaat.

Nach beiden Richtungen hat die Idee der zukünftigen Gesellschaft noch in den trüben Zeiten, die der deutschen Erhebung folgten, die Besten der Nation in dem Ausblick auf eine künftige Verwirklichung ihrer Ideale Trost und Erhebung finden lassen. In der Vision des sterbenden Faust hat der Dichter unter dem Bilde des Neulands, das menschliche Arbeit dem unwirtlichen Meere und dem verpesteten Sumpf abgewinnt, und auf dem, wo der Sturm das Werk bedroht, „Gemeinsinn eilt die Lücken zu verschließen", einer Zukunft gedacht, in der sich das Wort Fichtes „die Natur ist das Material unserer Pflicht" mit dem andern verbindet: „Es gibt nur eine Tugend, die, sich selbst als Person zu vergessen". In der „pädagogischen Provinz" der Wanderjahre aber hat Goethe ein Erziehungsideal entworfen, das zwar zum Teil andere Wege einschlägt als die Pläne Fichtes in den Reden

an die deutsche Nation, um so mehr jedoch in dem Grundgedanken übereinstimmt, daß mit der Reform der Erziehung die Erneuerung des sittlichen Lebens beginnen müsse.

Doch die Ideale, die in dieser Zeit die führenden Geister der Nation über die Enge und Dürftigkeit des politischen und des bürgerlichen Lebens erhoben, waren, mochten sie auch ihrer allgemeinen Richtung nach an die Ideen anknüpfen, die dereinst in Fichte ihren vornehmsten Verkünder gefunden hatten, in einem Punkte andere geworden. Die Ideale des nationalen Staates, die Fichte begeistert hatten, waren zurückgetreten, und sie hatten dadurch die der unmittelbaren Gegenwart eigene Frische einer nahe erhofften Erfüllung verloren. Sie waren zu Menschheitsidealen geworden, umfassender als die dort erstrebte Erneuerung des nationalen Geistes, dafür aber auch abgeblaßter, unbestimmter. Die Vision des sterbenden Faust mochte in jenen Tagen als eine wenig motivierte Einlösung des dereinst dem Mephisto gegebenen Versprechens, die „pädagogische Provinz" vollends, sofern sie überhaupt gelesen wurde, als eine sonderbare Schwärmerei des Dichters erscheinen. Etwas von der beschaulichen Stimmung dieser Zeit weht uns daher auch in dem System des zweiten großen Vertreters des deutschen Idealismus, Georg Wilh. Fr. Hegel, entgegen. Wohl mochte der Zug ins Große, Weltumfassende einerseits und der Versenkung ins Kleine, in begriffliche Distinktionen und Konstruktionen anderseits seiner zu kühnstem Gedankenflug ebenso wie zu sorgfältiger Analyse geneigten Geistesart eigen sein. Dennoch hat gerade die beschauliche Stimmung dieser Zeit, in der sich die äußerste Kühnheit des Denkens nicht selten mit der Enge des Lebens verband, in diesem Philosophen ihren sprechenden Ausdruck gefunden. Das ist es neben der gezwungenen, mit eisernem Fleiß über die gesamte Philosophie ausgebreiteten Öde der dialektischen Begriffsentwicklung, das heute diesen

Denker so vielen unsympathisch macht, unsympathischer, als er es nach dem Kern seiner Gedanken verdient. Was die Dialektik betrifft, so müssen wir uns vor allem auch hier daran erinnern, daß sie keineswegs eine reale Entwicklungsgeschichte der Dinge selbst sein will, sondern daß die Wirklichkeit sowohl in dem, was in ihr gleichzeitig vorhanden ist, wie in dem, was in ihr geschichtlich entsteht, als ein tatsächlich Gegebenes anerkannt wird, und daß daher die dialektische Bewegung der Begriffe eine Form logischer Begriffsordnung ist, die man sich hinwegdenken muß, wenn der Kern der Gedanken, den diese längst hinfällig gewordene Schale umschließt, deutlich zutage treten soll. Diese Anerkennung der gegebenen Wirklichkeit, die die Grundlage von Hegels ganzer Philosophie bildet, tritt klar hervor in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie: „Das was ist, nicht das was sein soll, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie," und dieses Begreifen besteht in der Gesetzmäßigkeit, welche die Tatsachen selbst, nicht die aus ihnen abgezogenen Begriffe in dem Ganzen des geistigen Lebens verbindet. Diesen Sinn hat der oft mißverstandene Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig". Auch was, von dem einseitigen Standpunkte subjektiver, sei es moralischer, sei es utilitarischer Beurteilung aus unvernünftig erscheint, ist, in diesem Zusammenhang des geistigen Universums betrachtet, nicht minder ein notwendiges Erzeugnis der allgemeinen Weltvernunft, wie das einzelne, scheinbar zufällige Naturereignis den allgemeinen Naturgesetzen eingeordnet ist. Nur haben wir nicht zu vergessen, daß es die Tatsachen des geistigen Lebens sind, auf die sich diese vernünftige Gesetzmäßigkeit bezieht, und daß es daher sinnlos ist, auf sie jene Naturgesetze übertragen zu wollen, nach denen wir die äußeren Naturerscheinungen nach Abstraktion von dem geistigen oder, wie es Hegel ausdrückt, vernünftigen Inhalt der Wirklichkeit ordnen.

Neben dieser Voraussetzung einer strengen, den Tatsachen selbst immanenten Gesetzmäßigkeit der geistigen Welt bildet die Erkenntnis, daß der Wille der Knotenpunkt ist, der das geistige Leben der individuellen Persönlichkeit mit dem des geistigen Universums verbindet, den grundlegenden Gedanken der Hegelschen Philosophie. Wenn er in seinem dialektischen Begriffsschematismus zunächst in dem subjektiven Willen die Momente aufzuzeigen sucht, die von diesem zu dem in Gesellschaft, Staat und Geschichte sich entfaltenden objektiven Willen und dann durch ihn zu den allgemeinsten Schöpfungen des Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft hinüberleiten, so darf man das wiederum nicht so verstehen, als wenn irgend einmal, auf einer bestimmten Stufe geistiger Entwicklung das Subjekt jenen objektiven Geist in die Welt gesetzt habe. Würde doch eine solche Annahme geraden Wegs zu der unhaltbaren Fiktion eines Gesellschafts- und Staatsvertrags zurückführen, und vollends die Geschichte in einen zufälligen Wechsel willkürlicher Schöpfungen der einzelnen verwandeln. Vielmehr sind Einzelwille und Allgemeinwille überall aneinander gebunden, und eben daß sie dies sind, soll durch jenen Nachweis der von dem subjektiven zum objektiven Willen führenden Begriffe gezeigt werden. Nicht ein zeitlicher Vorgang, sondern ein logischer Zusammenhang ist es, um den es sich handelt, und der eben damit das Nebeneinander beider voraussetzt. Dies schließt natürlich nicht aus, daß der objektive, so gut wie der subjektive Wille einer Entwicklung unterworfen ist. Die Entwicklung des objektiven Willens offenbart sich aber in der Geschichte. Indem sie die einzelnen Volksgeister in ihrer Aufeinanderfolge wie in ihren Wechselwirkungen darstellt, bildet daher das geschichtliche Leben die Grundlage für das Verständnis auch jener Schöpfungen des menschlichen Geistes, die aus den einzelnen Volksgemeinschaften entstehen, dabei aber allgemein menschliche Werte sind, die das Volk, das

sie geschaffen, überdauern oder, wo sie überholt sind, in den aus ihnen hervorgegangenen Entwicklungen fortwirken. Das sind die Gebiete, die Hegel wegen dieser ihrer bleibenden Bedeutung als die des „absoluten Geistes“ dem objektiven Willen gegenüberstellt. Wie dieser dem subjektiven nicht vorausgeht, aber ihn einschließt, so sind die Schöpfungen des absoluten Geistes in ihrer Entstehung niemals unabhängig von den Volksgeistern zu denken, deren Eigenart auch in ihnen sich ausprägt. Dennoch sind sie es, die mehr als alle andern zu einem Gemeinbesitz der Menschheit werden, der den geistigen Zusammenhang der Zeitalter, wie er in der Geschichte sich ausspricht, vermittelt. Wie sonst noch da und dort, so hat freilich besonders hier die Begriffsschablone der Hegelschen Dialektik die durch die Sache selbst geforderte Betrachtung geschädigt. Wenn er Kunst, Religion und Philosophie in eine Art aufsteigender Stufenfolge bringt, in der die Kunst der unmittelbaren äußeren Anschauung, die Religion der inneren Vorstellung, die Philosophie dem Begriff entspreche, so will das natürlich auch hier keine sukzessive Entstehung bedeuten; aber es läßt doch eine Wertskala vermuten, die deshalb unzulässig ist, weil diese Gebiete des geistigen Lebens zwar mannigfach ineinander eingreifen können, jedes aber seinen selbständigen Wert bewahrt. Man kann die Wissenschaft, deren Krönung die Philosophie ist, so wenig der Kunst wie der Religion überordnen. Sie sind alle zumal da, jede mit ihrem eigenen Werte, ebenso wie ja auch, wenn man jene drei psychologischen Stufen gelten lassen wollte, der Begriff an sich nicht wertvoller oder wichtiger ist als die Anschauung und Vorstellung.

Die Geschichtsphilosophie bildet das Zentrum dieses Systems. Was Hegel über die Bedeutung der einzelnen Volksgeister und über ihre Aufeinanderfolge in der Beherrschung der geistigen Welt auf Grund einer für seine Zeit immerhin

umfassenden historischen Perspektive hier ausführt, ist natürlich heute zum großen Teil veraltet, und überdies leidet auch hier seine Darstellung an dem Fehler einer schematischen Konstruktion. Aber der Wert dieses Werkes besteht nicht in einer Förderung unserer geschichtlichen Erkenntnisse im einzelnen, die natürlich jederzeit durch den Zustand der historischen Forschung wesentlich mitbestimmt sind, noch auch in der bleibenden Bedeutung der allgemeinen Anschauungen, sondern darin, daß er dem geschichtlichen Leben überhaupt in einer möglichst alle Faktoren der geistigen Entwicklung umfassenden Weise seine zentrale Stellung in dem Ganzen dieser geistigen Welt anzuweisen sucht. Er hat diesen Gedanken in einem jener bei ihm seltenen Bilder, die dann aber um so wirksamer sind, ausgedrückt in dem Wort von den „Volksgeistern, die um den Thron des Weltgeistes als die Zeugen und die Zierraten seiner Herrlichkeit stehen". Wie die einzelne Persönlichkeit aufgeht in der nationalen Gemeinschaft, indem sie ihren Wert für sich hat, zugleich aber gebend und nehmend an dem geistigen Besitz des Volkes teilnimmt, in das sie hineingeboren ist, so lebt jedes Volk sein Leben für sich, getragen von der Kulturgemeinschaft der Völker, aber dieser mit reichen Zinsen zurückgebend, was es von ihr empfangen hat. Das ist daher vor allem auch die Bedeutung jener allgemein menschlichen Schöpfungen, die Hegel unter dem Begriff des „absoluten Geistes" zusammenfaßt. Sie alle, Kunst, Religion, Wissenschaft, sind Güter der einzelnen Nationen, die sie geschaffen haben, sie sind aber zugleich bleibende Werte, sei es direkt, sei es in ihren Folgewirkungen, für kommende Generationen.

Fichte hatte klarer als einer der Vorgänger die Idee des nationalen Staates als einer der Einzelpersönlichkeit übergeordneten Willenseinheit erfaßt. Auch bei ihm fehlte der Ausblick auf das umfassendere Ganze, in das sich die einzelne Volksgemeinschaft einzuordnen habe, nicht. Aber die Zeit,

die der Erhebung des deutschen Geistes vorbereitend vorausging, ließ ihm das Ziel der nationalen Erneuerung als das dringendste erscheinen. Hegel, in einer Zeit lebend, die sich mit den Zuständen, wie sie nun einmal geworden waren, abgefunden hatte, richtete um so mehr, wie viele andere seiner Zeitgenossen, allen voran der greise Goethe, seinen Blick in die Ferne der Zeiten und auf das Ganze des menschlichen Daseins. So weit daher auch die geistigen Verfassungen dieser Jahre und die von ihnen getragenen Stimmungen voneinander entfernt sein mögen, aus denen die Ideen beider Philosophen geboren sind, sie gehören doch beide innerlich zusammen, und Hegels weit ausgreifende geschichtsphilosophische Betrachtung führt nur fort, was Fichte begonnen. Keiner dieser philosophischen Schöpfungen fehlt die persönliche Eigenart ihres Urhebers, und diese Eigenart selbst ist nicht zum wenigsten ein Produkt der Zeit, die sie hervorgebracht hat. Über allen diesen Unterschieden schwebt aber der schon bei Leibniz in die metaphysische Denkweise seines Zeitalters hineingetragene und dann von diesen späten Nachfolgern in seiner Bedeutung für das Ganze der sittlichen Welt erkannte Grundgedanke des deutschen Idealismus.

Die folgende Zeit hat diesen Gedanken äußerlich zurücktreten lassen, ja sie schien ihn in den jeweils herrschenden wissenschaftlichen Strömungen gelegentlich ganz in sein Gegenteil zu verwandeln. Als die kurze nationale Erhebung des Jahres 1848 in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einer engherzigen politischen Reaktion den Platz räumte, da erlebte die Philosophie einen analogen Umschwung. Nur erfolgte dieser im wesentlichen in entgegengesetzter Richtung. Der vormärzliche Idealismus galt als eine abgetane Sache. Die Jünger Hegels, an ihrer Spitze der geniale Ludwig Feuerbach, taten das ihre, diesem Idealismus den Untergang zu bereiten. Wie sich die politischen Führer der voran-

gegangenen Revolution dem materiellen Erwerb zuwandten, so erlebte die Philosophie eine von den Fortschritten der Naturwissenschaft getragene, in der Wissenschaft nur kurz dauernde, aber in der populären Literatur zum Teil bis in die Gegenwart hereinreichende Wiedererneuerung des Materialismus der Aufklärungszeit, und die letzten konservativen Träger des zu einem leeren Formalismus verknöcherten Hegelschen Systems waren so wenig wie die ausschließlich der geschichtlichen Vergangenheit der Philosophie zugewandten Eklektiker imstande, diesen Sturz der Philosophie, den die Majorität der Vertreter der positiven Wissenschaften als einen endgültigen betrachtete, aufzuhalten. Aber seltsamerweise steckte doch in dieser materialistischen Hülle noch ein guter Teil des alten deutschen Idealismus. Mit Recht hat Albert Lange in seiner trefflichen „Geschichte des Materialismus" schon gesagt, die meisten dieser theoretischen Materialisten seien begeisterte praktische Idealisten. Und in verstärktem Maße gilt sicherlich das gleiche von den modernen „Monisten", ja bei ihnen ist zumeist auch der theoretische Materialismus in Wirklichkeit verschwunden, wenn sie auch selbst davon nicht immer ein deutliches Bewußtsein besitzen. Sie sind Männer, die von einem lebhaften philosophischen Bedürfnis beseelt, denen aber die traditionellen philosophischen Systeme unsympathisch sind, weil sie sich nicht die Muße nehmen, in ihren eigentlichen Gedankeninhalt einzudringen. Sie machen sich daher ihr eigenes philosophisches Glaubensbekenntnis zurecht, das beim Lichte besehen manchmal mit jenem Inhalt merkwürdig übereinstimmt. So ist der berühmte Gründer des „Monistenbundes", Ernst Häckel, nicht nur ein praktischer Idealist ersten Ranges, sondern er ist zugleich ein Metaphysiker, dessen Gedanken teils an Spinoza, teils an Leibniz erinnern, von einem wirklichen Materialismus aber weit entfernt sind.

Den entscheidenden Wendepunkt für die Erneuerung der Philosophie selbst bildet jedoch die bald nach der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende Rückkehr zu Kant. Sie war das erste Symptom einer Wiedergeburt des deutschen Idealismus, die auch hier nicht bei Kant stehen bleiben konnte, sondern mit der gleichen inneren Notwendigkeit über ihn hinausgehen mußte, mit der in der unmittelbar auf ihn folgenden Epoche das System Kants aus den Banden, die es immer noch mit dem vorangegangenen Rationalismus verknüpften, und aus dem ihm von hier aus anhaftenden Individualismus gelöst wurde, um den in Staat und Gesellschaft sich regenden Ideen der neuen Zeit zu genügen. Nicht unmittelbar hat sich aber diesmal der Übergang vollzogen, sondern zwischen den die Schranken der subjektivistischen Erkenntnistheorie und individualistischen Ethik Kants überwindenden neuen Idealismus, den wir heute erleben, trat zunächst eine Selbstzersetzung, die dieser Subjektivismus durch seine eigene Steigerung zum absoluten Ideal erfuhr. Der Hauptträger dieser Übergangsphase ist Arthur Schopenhauer. Doch er ist nicht bloß dies, sondern in der Zeit, in der kurz nach der Mitte des Jahrhunderts seine Philosophie Aufnahme und rasche Verbreitung fand, ist er der Repräsentant einer Stimmung der Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit, die sich vor allem im Hinblick auf die politischen und sozialen Zustände großer Kreise bemächtigt hatte. Als Schopenhauer dreißig Jahre, ehe er diesen späten Erfolg erlebte, seine Philosophie schuf, da mochte wohl da und dort eine ähnliche Stimmung verbreitet sein. Hatten doch namentlich in der Dichtung dieser Zeit solche Regungen nicht gefehlt. Immerhin entsprach dieser pessimistische Zug wohl vor allem einer persönlichen Charaktereigenschaft, die nun aber in der Stimmung dieser späteren Zeit ihre Resonanz fand. Dazu kam, daß diese Philosophie die hergebrachten Bahnen verließ. Sie war neu, originell,

die Darstellung lebhaft und anziehend, außerdem hinreichend populär, um dem Leser keine allzu großen Schwierigkeiten zu bereiten. So kam sie ganz dem neu erwachten philosophischen Interesse entgegen und tat das ihre, dieses Interesse zu steigern. Dabei beruhte nicht zum wenigsten die Wirkung des Werkes auf dem ästhetischen Genuß, den es bereitete. Das stimmungsvolle Bild, das hier von dem Streben und Drängen des im Hintergrund der Erscheinungen stehenden Urwillens entworfen wurde, der, an sich ein einheitlicher, allumfassender, fortan in dieser Einheit sich zu verwirklichen suche und dabei sich immer wieder in zahllose, ziellos strebende Einzelkräfte zersplittere, — diese Schilderung verfehlte auch bei dem, der die Deutung dieses Kampfes als eines schmerzvollen Ringens und Leidens ablehnte, mindestens ihren ästhetischen Eindruck nicht. So begrüßte insbesondere der Kreis der Künstler, Literaten und aller derer, denen in einer an sonstigen Idealen verarmten Zeit der ästhetische Genuß über allen andern Gütern stand, mit Begeisterung diese Philosophie. Selbst den plötzlichen Sprung dieses Idealismus in eine materialistische Deutung des Ursprungs der Erscheinungswelt, nach der vorbereitend das Gehirn der Tiere, dann des Menschen den Drang des Willens in Vorstellungen umsetze, die nun zu Motiven des empirischen Willens werden, selbst diese kühne Interpretation des Verhältnisses von „Ding an sich" und Erscheinung befriedigte manchen mehr als die völlig unbestimmte Auffassung desselben bei Kant. Dazu kam, daß diese Philosophie die Wirkungen der Kunst selbst, von der Architektur an bis zur Musik, der unmittelbarsten Schildnerin des im Hintergrund der Erscheinungen wirkenden Weltwillens, nicht, wie die alte Ästhetik durch abstrakte, den Wert der künstlerischen Schöpfung zerstörende Begriffe, sondern unmittelbar in der in dem Künstler selbst lebendigen Anschauung zu erfassen suchte. Dazu war jenes Bild eines

allgegenwärtigen Weltwillens vortrefflich geeignet. Bot es doch ein überall bereitstehendes Hilfsmittel, um die durch den ästhetischen Eindruck erzeugten Affekte in die Anschauung zu übertragen, so daß sie als subjektive Spiegelungen eines metaphysischen Weltprozesses erschienen. Und wenn der Philosoph darin die tiefere Bedeutung der Kunst sah, daß der Mensch in der Hingabe an das Kunstwerk selber vorübergehend eins werde mit jenem Weltwillen und so der Leiden seines eigenen, in der Erscheinungswelt befangenen Daseins vergesse, so schlug er auch damit eine Saite an, die in der Seele der Künstler wie der Kunstgenießenden lebhaft widerklang und der pessimistischen Deutung des Weltproblems Anhänger zuführte. Denn nichts ist ja gewisser, als daß die Kunst den Menschen über Mühen und Leiden des Lebens erhebt und diese auf Augenblicke vergessen läßt. Wie nahe liegt also hier der Rückschluß, daß das Leben selbst, das einer solchen Erhebung bedarf, ein Wirrsal von Mühen und Leiden sei, — ein Schluß, der freilich, wie manche andere, ebenso falsch ist, wie er einleuchtend scheint.

In der Tat liegt hier die Grenze, wo diese Philosophie über sich selber hinausführt. In der Verbindung, die in ihr die ästhetische Weltbetrachtung und der gesteigerte Individualismus miteinander eingehen, verschwindet der Pessimismus, um in dem Genuß des Kunstwerks vorübergehend, vollends aber in dem Selbstbewußtsein des schaffenden Künstlers einem unvergleichlichen Glücksgefühl den Platz zu räumen. Auf dem Standpunkt Kants, der jede menschliche Persönlichkeit der andern gleich achtete, mochte eine Bilanz möglich erscheinen, bei der, wenn Kants moralischer Imperativ diese Frage überhaupt zugelassen hätte, das Leiden des Daseins überwog. Schopenhauer, dem das Mitleid als das letzte Motiv der Moral galt, sah in dieser Triebfeder sittlicher Handlungen einen Beleg für die Wahrheit seiner pessimistischen Lebensanschauung.

Doch dieses empirische Argument wird reichlich aufgewogen durch die mitleidslose Beurteilung, die er der menschlichen Persönlichkeit als solcher zuteil werden läßt. Die ungeheure Mehrheit der Menschen ist ihm „Fabrikware der Natur“, nur dazu da, um in Millionen von Fällen einmal eine einzige geniale Persönlichkeit hervorzubringen. Wie der hinter der Flucht der Erscheinungen lebende Urwille in dunkelm Drang aus der unorganischen die organische Natur, in aufsteigender Stufenfolge die Pflanzen und Tiere und zuletzt den Menschen erzeugt, so besteht der eigentliche Wert dieser Entwicklung darin, daß sie die Zeugung des genialen Menschen zum Ziel hat. Staat und Gesellschaft sind daher im Lichte dieses gesteigerten Individualismus imaginäre Werte. Die Geschichte ist im ganzen betrachtet ein Hin und Her, ein ewiges Einerlei ohne Zweck und Ziel. Hier steht dieser Pessimismus im äußersten Gegensatz zu dem klassischen Idealismus der vorangegangenen Zeit.

Doch der geniale Mensch ist nicht bloß der Künstler, sondern auch der wahre Philosoph, und es ist nicht bloß der Intellekt, sondern mehr noch der Charakter, der ihn über das gewöhnliche Mittelmaß emporhebt. Nichts liegt daher Schopenhauer ferner als der im Leben wie in der Moral landläufige Eudämonismus und Utilitarismus. Das Leben ist ihm „keineswegs ein Geschenk zum Genießen, sondern eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten“. Hierin ist er ein echter Schüler Kants, dessen Strenge er womöglich noch steigert, indem er das Leben selbst seinem Hauptinhalte nach als ein Leiden auffaßt. Eben dieses Leiden standhaft zu ertragen, ist ihm eine Pflicht, der sich zu entziehen Schwäche und Feigheit ist. Darum verurteilt er es, wenn einige seiner Anhänger an die Stelle der von ihm als Erlösung vom Leiden gepriesenen „Verneinung des Willens zum Leben“ die Verneinung des Lebens selbst setzen wollen. Der Wille zum Leben stammt

eben aus dem Trieb, das Leben zu genießen und die Hemmungen hinwegzuräumen, die sich diesem Streben entgegenstellen. Wer das Leben von sich stößt, der Selbstmörder, bezeugt damit, daß er ein Leben ohne Glück, das Leiden, das jedes Leben mit sich bringt, nicht zu ertragen vermag. Der wahre Mensch nimmt aber gerade dieses Leiden als eine Aufgabe hin, die ihm gestellt ist, der er sich nicht feige entziehen soll. Darum erblickt Schopenhauer in den Religionen, in denen diese Hingabe an das Leiden zugleich als eine Erlösung vom Übel erfaßt wird, in dem Christentum und noch mehr in dem Buddhismus jene Verneinung des Willens zum Leben am vollkommensten ausgeprägt.

Hier liegt nun aber zugleich der Wendepunkt, bei dem der äußerste Pessimismus im Begriff steht, in einen ebenso überschwänglichen Optimismus umzuschlagen. Je intensiver die Askese sich steigert, um so mehr verbindet sie sich mit dem Glücksgefühl, das diese Erhebung über die Leiden des Daseins begleitet, und indem diese Erhebung zur Ekstase wird, verwandeln sich alle die Leiden des Daseins selbst zu Motiven dieser nunmehr unbeschränkt waltenden inneren Beseeligung. Das gilt aber nicht bloß für den religiösen Ekstatiker, sondern auch für den von seinem Schaffen begeisterten Künstler, ja, wenn auch vielleicht in geringerem Grade von jedem, der sich einer erfolgreichen Tat bewußt ist. Wohl schreibt Schopenhauer dem Genie ein gesteigertes Empfinden der Mängel und Leiden des Daseins zu, weil es ein Doppelleben in sich vereinige, indem es auf der einen Seite in den Zwang des gewöhnlichen Daseins gebannt bleibe, anderseits aber ein höheres Leben führe, in welchem es um so mehr den Unwert der gemeinen Existenz erkenne. Dennoch soll es sich zugleich seines eigenen höheren Wertes bewußt sein. Anzunehmen, es sei dies nicht, dies wäre ja, wie er meint, dasselbe, als wolle man einem Menschen, der an Körpergröße alle überragt, zumuten,

er solle davon nichts wissen. Wenn dem so ist, dann ist es aber offenbar eine willkürliche Annahme, für diese selbstbewußte Persönlichkeit wiege der Schmerz über die Gemeinheit des gewöhnlichen Lebens schwerer als das Glücksgefühl, mit dem ihn das Bewußtsein seiner überragenden Bedeutung erfüllt. Sollte dieses Bewußtsein nicht vielmehr in noch höherem Maße, als es schon der vorübergehende Genuß der Schöpfungen des Genies tut, die Leiden des Daseins vergessen lassen? Und mag es auch zutreffen, daß gerade das künstlerische Genie trüben Gemütsstimmungen zuneigt, so bleibt es immerhin fraglich, ob das Hochgefühl, das die Augenblicke eigener schöpferischer Tätigkeit begleitet, nicht mehr wiege als jene Intervalle der Depression, die sich erst da einzustellen pflegen, wo jene Kraft versagt. In der Tat erscheint schon bei Schopenhauer die Bedeutung der genialen Persönlichkeit in einem wesentlich andern Lichte, sobald es sich darum handelt, sie nach dem Wert einzuschätzen, der ihr in dem Ganzen der Weltbetrachtung zukommt. Wenn es unzähligen Generationen einmal gelingt, das Genie hervorzubringen, so haben sie genug getan. Wie dereinst den Philosophen der deutschen Aufklärung der Mensch überhaupt, so ist hier der geniale Mensch nicht bloß die Krone, sondern der letzte Zweck der Schöpfung. Damit dringt aber auch bereits der Entwicklungsgedanke und mit ihm ein optimistischer Zug in diese Philosophie ein. Nur ist dieser Optimismus nicht, wie der gewöhnliche, aus der Aufklärung überkommene, auf die einstige Entstehung vollkommener Zustände der Gesellschaft, sondern auf die Erzeugung des vollkommenen Menschen gerichtet.

Es ist Friedrich Nietzsche, der durch die Aufnahme und Weiterführung dieses Gedankens aus dem Schüler zum Gegner Schopenhauers geworden ist, zu einem Gegner freilich, der auch da, wo er den Meister bekämpft, nur die letzten Konsequenzen aus dessen Lehre zieht. Indem er den Wert

der individuellen Persönlichkeit, den jener schon auf die geniale konzentriert, weiter ins Ungemessene steigert, wird ihm der auserlesene Mensch zu einem Zukunftsideal, das die Hemmungen und Mängel, unter denen der Mensch der Gegenwart leidet, völlig überwunden hat. Damit führt aber der Pessimismus notwendig in einen Optimismus über, der um so schrankenloser waltet, als ihm der geniale Mensch der Gegenwart höchstens als eine unvollkommene Annäherung an jenes Ideal gilt, in dessen Gestaltung die Phantasie in voller Freiheit sich ergehen kann. Und damit führt nun dieses neu erstandene Zukunftsideal zugleich zu einem neuen, das ganze Leben ergreifenden Idealismus, der letzten Endes nach dem alle diese Wandlungen beherrschenden Prinzip der Bewegung in Gegensätzen den Individualismus selbst aufhebt. Denn was hindert nun noch, dieses Zukunftsideal des vollkommenen Menschen nicht mehr auf einzelne über die Masse emporragende Persönlichkeiten zu beschränken, sondern es auf den Menschen überhaupt, auf die Gattung zu übertragen? So weit ist freilich Nietzsche nicht oder wenigstens nicht in den Hauptstellen seiner Werke gegangen, in denen er im poetischen Bilde das Menschheitsideal der Zukunft schildert. Dazu bedurfte er vielmehr für sein durchaus mit den Mitteln der dichterischen Phantasie entworfenes Zukunftsbild der „viel zu vielen" als eines Hintergrundes, von dem in wirksamem Kontrast der ideale Zukunftsmensch sich abhob. Doch vorbereitet ist dieser letzte Übergang in ihm selbst schon dadurch, daß da, wo die Phantasie in der Gestaltung eines Zukunftsideals unbeschränkt waltet, diese Schranke nicht besteht. Aber freilich, wie würde es auch diesem Dichter-Philosophen möglich gewesen sein, ein solches Bild festzuhalten? Denn wie wäre eine Welt übermächtiger Persönlichkeiten denkbar, die nebeneinander bestehen sollten?

So strebt Nietzsche als Philosoph zum Allgemeinen, als Dichter haftet er an der Anschauung des Einzelnen. Da-

rum muß man jenes Bild der freien Persönlichkeit in den allgemeinen Ideengehalt zurückübersetzen, wenn man seiner philosophischen Bedeutung gerecht werden will. Das versäumen diejenigen, auf die man das von Nietzsche geprägte Wort „Bildungsphilister“ anwenden könnte, und die sich unter seinen Verehrern so gut wie unter seinen Gegnern finden. Wenn er den idealen Menschen der Zukunft die „blonde Bestie“ nennt, so nehmen sie das Wort womöglich wörtlich, die einen mit der heimlichen Wollust, die das Grauen vor dem Furchtbaren begleitet, die andern mit dem Entsetzen, das dem friedlichen Bürger die wirkliche Bestie einflößt. Sie bedenken nicht, daß das Werk des Künstlers, wenn er das Überwirkliche darstellen will, niemals der Wirklichkeit gleichen kann. Und wo die bildende Kunst immer noch an ein in der Anschauung mögliches Ideal gebunden bleibt, da überschreitet der Dichter, dem nur das die lebendige Anschauung ersetzende Wort zu Gebote steht, auch diese Grenze. Darum bleiben die Bilder der Danteschen Hölle, die die Malerei geschaffen hat, zumeist hinter der Schilderung des Dichters zurück, der in sie Affekte des Leidens und Entsetzens hineinträgt, an die keine äußere Anschauung heranreicht. Nicht anders ist für den Dichter des „Zarathustra“ die „blonde Bestie“ ein groteskes Bild, das durch den mächtigsten der Affekte, den Schrecken, die Idee des künftigen Übermenschen zum Ausdruck bringen soll. Ähnlich verhält es sich mit der „ewigen Wiederkehr“. Sie ist ein Bild, das von Heraklit, der es geschaffen, über Schopenhauer zu Nietzsche merkwürdige Wandlungen der Bedeutung erfahren hat. Der alte griechische Denker sieht in ihm die unwandelbare Gesetzmäßigkeit verwirklicht, die den Kosmos beherrscht. Schopenhauer wendet es, ob in bewußter oder unbewußter Anlehnung mag dahingestellt bleiben, auf den Verlauf der Geschichte an, um des ewigen Einerlei willen, das in ihr wiederkehre. Auch Nietzsche

bezieht es vor allem auf das geschichtliche Werden und Vergehen. Aber für ihn besteht das Wirksame dieses Bildes in der Macht der Unendlichkeitsidee. Dabei ist es jedoch nicht die Idee des unendlichen Raumes, an der sich die Naturphilosophen der Renaissance berauscht hatten, sondern ihm, der sich als Verkünder einer modernen Renaissance fühlt, schwebt die zeitliche Unendlichkeit des geschichtlichen Lebens vor, die sich der Phantasie ungleich wirksamer als unter dem Bild eines ins Ziellose verlaufenden Fortschritts unter dem schon von Heraklit gebrauchten eines ewigen Umschwungs der Welt darstellt. Es ist die Eigenart der Zeitanschauung, die hier zur Geltung kommt. Die Zeit widersetzt sich nicht minder wie der Raum der Vorstellung einer Grenze; aber dieser kann jenseits jeder Grenze zwar immer nur als Raum, doch er muß zugleich vermöge der Eigenschaften unserer Anschauung als ein anderer Teil des gleichen unendlichen Raumes gegenüber dem diesseits der Grenze liegenden gedacht werden. Die Zeit dagegen verläuft, wenn man sie losgelöst von der in der Wirklichkeit freilich immer mit ihr verbundenen Raumanschauung denkt, völlig ins Unbestimmte. Einen formalen Unterschied diesseits und jenseits einer irgendwo in der Zukunft gedachten Grenze gibt es nicht: so setzt die Zeit an sich dem Versuch, eine künftige Zeit als die Wiederkehr einer vergangenen zu denken, keine Schwierigkeit entgegen; und es begreift sich, daß im Gegensatz zu jener absoluten Unendlichkeitsidee, welche die Renaissancephilosophie auf Grund des astronomischen Weltbildes, also in Anlehnung an die Raumanschauung gewonnen, eine geschichtliche Weltbetrachtung, wenn sie sich gedrungen fühlt, den unbestimmten Zeitinhalt der Zukunft irgend einer Regel zu unterwerfen, als solche die der Wiederkehr des Gleichen wählen kann. Diese Wiederkehr hat jedoch zwei Seiten: denkt man sie sich im einzelnen verwirklicht, so bietet sie, wie das Schopenhauer vielleicht

etwas grotesk, aber im ganzen doch zutreffend ausdrückte, wirklich das Bild einer trostlosen Langeweile. Nimmt man sie aber als ein anschaulich gedachtes Bild der Unendlichkeit des Geschehens, so nimmt sie teil an dem Gefühlswert der Unendlichkeitsidee, und für die Einbildungskraft des Dichters ist noch heute, wie dereinst für die griechischen Kosmologen, die ewige Wiederkehr des Heraklit ein ästhetisch wirksameres Bild als die alle Anschauung überschreitende räumliche Unendlichkeit des Universums.

Wie jener Gedanke der geschichtlichen Wiederkehr Schopenhauer und Nietzsche gemeinsam ist, aber bei diesem in eine völlig andere Beleuchtung rückt, so zieht sich nun der ähnliche Gegensatz durch die gesamte Weltanschauung beider, und überall ist es, wie hier, der Umschlag des Pessimismus in einen schrankenlosen Optimismus, der diesen Gegensatz begleitet. Für Schopenhauer ist das Mitleid die letzte Quelle aller Moral. Darin sieht Nietzsche nur eine Wiederholung der unbrauchbar gewordenen Alltagsmoral, die in ihr Gegenteil verkehrt werden muß, wenn der wahrhaft adelige Mensch der Zukunft entstehen soll. Darum weg mit dem Mitleid, ebenso wie mit allen jenen christlichen Tugenden der Hingebung, der Demut, der Selbstaufopferung. Dafür die Energie des Willens, der Mut, die Wahrhaftigkeit und die Erbarmungslosigkeit gegenüber dem Schwachen und Elenden! Schopenhauer hatte sich einen Atheisten genannt, obgleich seine religiösen Stimmungen und Sympathien dem Christentum und vor allem dem Buddhismus zugewandt waren, in denen jene passiven Tugenden ihren höchsten Ausdruck gefunden hatten. Nietzsche nennt sich einen „Antichristen“. Auch da ist es weniger der Gegensatz zum Christentum, das ja in seinen geschichtlichen Gestaltungen auch noch andere Züge trägt, als der Gegensatz zu seinem ausschließlich diese Seite herausgreifenden Vorgänger, die rückhaltlose Bejahung dessen, was

jener verneint hatte, die ihn zu diesem Kampf gegen alles, was bisher als wertvoll gegolten, treibt. In Wahrheit ist daher seine „Umwertung aller Werte" durchaus keine volle Umwertung. Alles was Nietzsche selbst als höchste Güter preist, die Energie des Charakters, der Mut, die Wahrhaftigkeit, hat außerhalb der diese Eigenschaften verneinenden Askese überall als sittliches Gut gegolten. Wenn diesen Tugenden, die auch Spinoza als die aktiven bevorzugt, Nietzsche noch die erbarmungslose Verachtung der Niedrigen und Elenden beifügt, so hat auch dieses Motiv eine doppelte, eine ästhetische und eine philosophische Seite. Der Dichter bedarf des kontrastierenden Hintergrundes, um das Bild des Übermenschen der Zukunft wirksamer hervortreten zu lassen. Dem Philosophen gilt dieser Gegensatz als eine Mahnung an den zukünftigen wie an den gegenwärtigen Menschen, selbst sich von allem Niedrigen und Gemeinen frei zu halten. Und das Niedrige und Gemeine besteht darin, was die große Masse ein glückliches und genußreiches Dasein nennt. Darum, in der Verwerfung des vulgären Eudämonismus ist Nietzsche einig mit Kant und mit Schopenhauer. Nach Glück zu suchen, ist unwürdig des edeln Menschen: seine Aufgabe ist es, ein vollkommener Mensch zu sein. „Was ist das Größte, das ihr erleben könnt," spricht Zarathustra, „das ist die Stunde der Verachtung, die Stunde, wo ihr sagt: was liegt an meinem Glück! Es ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen." Und mit deutlicher Beziehung auf den englischen Utilitarismus: „Das frägt und frägt und wird nicht müde: wie erhält sich der Mensch am besten, am längsten, am angenehmsten? Überwindet mir, ihr höheren Menschen, den Ameisenkribbelkram, das erbärmliche Behagen, das ‚Glück der Meisten'."

Die Vertauschung der Werte von gut und schlecht, die Nietzsche fordert, gilt daher nicht für jene positiven Eigenschaf-

ten, die das sittliche Bewußtsein aller Zeiten als die höchsten bewertet hat, sie gilt nur für diejenigen Tugenden, die schon Spinoza die negativen genannt hatte: die Demut, das Mitleid. Hier vor allem gerät Nietzsche mit Schopenhauer in Widerstreit, indem er entschiedener als dieser die letzte Folgerung aus dem von beiden vertretenen Individualismus zieht. Was bleibt dann aber als der Inhalt des auf das höchste gesteigerten Lebensgefühls übrig? Offenbar nichts, was sich überhaupt im wirklichen Leben als ein irgendwie empirisch vorstellbarer Wert aufzeigen ließe. Dieses Lebensgefühl ist nicht sowohl unendlich als vielmehr völlig unbestimmt, denn es ermangelt eines Beziehungspunktes, wie er jedem Gefühl gegeben sein muß, wenn es nicht in ein bewußtloses Nichts versinken soll. Dennoch bietet diese Vorstellung des nur sich selbst lebenden und die ungehemmte Entfaltung seiner Kraft genießenden Menschen wiederum eine ästhetische Seite. Der Übermensch, der nur um seines eigenen Lebensgefühls willen lebt, ist kein Gegenstand, den der bildende Künstler gestalten könnte: auch er würde der Objekte, an denen sich die Macht dieses Menschen betätigte, nicht entraten können. Aber auch hier sind dem Dichter solche Schranken nicht gesetzt: das Wort ist ein gefügiges Werkzeug, um Gefühle auszulösen, die jede Vorstellung übersteigen, und dem Philosophen steht es frei, Forderungen zu erheben, die weder die Wirklichkeit noch die Phantasie zu erfüllen imstande ist. Was die bildende Kunst, was sogar die Musik in ihrer Schilderung der Affekte nicht zu vollbringen vermag, das leistet hier die Kunst der Sprache, weil sie einen Inhalt hinzubringt, der durch die Macht des ästhetischen Eindrucks den Gedanken selbst als den beschränkten Ausdruck einer in gleicher Richtung, aber weit über ihn hinausliegenden Idee erscheinen läßt.

Und in der Tat, ein Künstler der Sprache ist Nietzsche, wie es wenige gegeben hat, wenn auch das Übermaß des Barocken

und das Überspringen aus dem Erhabenen in das Häßliche, das sein Drang nach Steigerung ins Ungemessene nicht selten mit sich führt, die Wirkung stören kann. Mit welcher Virtuosität weiß er schon die Titel seiner Werke zu wählen! Man denke an „Menschliches, Allzumenschliches", „Der Wanderer und sein Schatten", „Jenseits von Gut und Böse", „Die Umwertung aller Werte" usw. Die Kunst dieser Namen besteht nicht zum wenigsten darin, daß sie den Inhalt nur leise andeuten oder ihn ganz verbergen, in beiden Fällen aber in dem Leser eine Spannung erwecken, die ihn auf den Inhalt begierig macht. Auch weiß diese Kunst nicht bloß einen neuen Gedanken in seine wirksamste Form zu kleiden, sondern sie läßt gelegentlich das Alte neu und das Gewöhnliche interessant erscheinen. Dazu wirft das Pathologische besonders gegen Ende seines Lebens mehr und mehr seine Schatten. Aber diese Flecken und Schatten haben die Wirkung Nietzsches wenig beeinträchtigt. Standen auch anfänglich ihm, wie vor ihm Schopenhauer, die Fachphilosophen ablehnend oder gleichgültig gegenüber, so war es doch frühe schon das nämliche Publikum, das dieser angezogen, die Künstler, die Schriftsteller, die ästhetisch Genießenden, die ihm, als er erst entdeckt war — denn auch bei ihm hat es an einigen Jahren des Harrens nicht gefehlt — begeistert zujubelten. Das war eine Kunst der Sprache, die immerhin die seines Vorgängers noch überragte. Schopenhauer schrieb ungewöhnlich klar und anziehend, sein Stil war originell; doch in der Kraft des Ausdrucks, in der Fähigkeit schöpferischer Wortbildung, in der Melodie der Sprache blieb er zurück. Kein Wunder, daß dieselben Leute, die Schopenhauer verehrt hatten, nun sich mit erhöhter Begeisterung Nietzsche zuwandten. So erreichte dieser, was den Philosophen trotz ihrer absprechenden Urteile nicht gelungen war: er verdrängte seinen pessimistischen Vorgänger. Allerdings blieben diesem manche treu, und sie er-

blickten in Nietzsche den Apostaten: unter den Künstlern gehörte hierher vor allen Richard Wagner, unter den Gelehrten Erwin Rohde, der künstlerisch hoch begabte klassische Philologe. Den meisten galt jedoch von nun an Schopenhauer als eine vergangene Größe, die man, wie dies Nietzsche selbst tat, respektvoll würdigte, doch im ganzen nur als einen Vorläufer des Größeren anerkannte.

Mochte es nun aber auch in erster Linie der Dichter und der Künstler der Sprache sein, der sich diese Popularität errang, so würde es verfehlt sein, wollte man diese Eigenschaften für die einzig wirksamen, ja selbst für die ausschlaggebenden halten. Die Zeiten hatten sich geändert. Der Deutsch-Französische Krieg von 1870 bezeichnet hier einen Wendepunkt, der zwar nicht, wie man erwarten könnte, einen plötzlichen Umschwung der politisch wie philosophisch noch immer zerfahrenen Zustände herbeiführte. Nietzsches erste Schriften, die in diese Zeit fallen, bieten Zeugnisse dieses Schwankens der öffentlichen Stimmung. Zuerst ein begeisterter Verehrer Schopenhauers neigt er während einer kurzen Zeit dem in diesen Jahren sich regenden Positivismus zu, der sich aus dem besiegten Frankreich nach Deutschland verbreitete, wo er in dem Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens einen fruchtbaren Boden fand. Für Nietzsche bildet diese Zeit eine Krisis, aus der ebenso sein gesteigerter Individualismus als der philosophische Ausdruck des Wettkampfes der einzelnen in den industriellen und technischen Unternehmungen dieser Zeit, wie sein überströmender Optimismus als ein Reflex der Stimmung einer nach Besitz und Macht strebenden Gesellschaft erscheint. So gibt auch er, trotz der Einsamkeit seines Lebens, in seiner Philosophie ein Bild der Zeit, wenn auch freilich ein übertriebenes Bild. Aber gerade darum hat er wieder auf so viele seiner Zeitgenossen eingewirkt, die in der Philosophie nach keiner wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern nach

einem Ausdruck ihrer eigenen Stimmung suchten, mochten sie sich gleich über den Grund des ästhetischen Reizes keine Rechenschaft geben, den diese Werke auf sie ausübten. So bleibt denn wohl auch dies ein Symptom für den sich vorbereitenden Wandel der Zeit, daß Nietzsche selbst diese realistische Phase rasch überholte und sich nunmehr jenem rückhaltlosen Idealismus zuwandte, an dem aber doch aus dieser Übergangsphase so viel von dem ihr eigenen Egoismus haften geblieben war, daß er nun das Seine dazu beitrug, jenen schrankenlosen Idealismus ganz in die Dienste eines ebenso schrankenlosen Individualismus zu stellen. So entstand das Ideal eines Übermenschen, der seinen Wert nur in sich selbst trägt, und der darum, als einzelne ideale Persönlichkeit gedacht, als der eindrucksvollste Repräsentant des Dranges zum Leben erscheint. Doch dieser Individualismus bricht mit dieser Steigerung in sich selber zusammen. Er zerbricht an dem Idealismus, an den er gebunden ist, um so mehr, in je schwindelhaftere Höhe sich dieser erhebt. Denn jenem idealen Menschen fehlt es ganz und gar an einem Gegenstand, an dem er seine Macht betätigen könnte. Oder was könnte es für den idealen Gewaltmenschen selbst Erbärmlicheres geben, als den gegen ihn wehrlosen Schwachen niederzuwerfen? Nein, der ideale Mensch fordert ideale Zwecke, in denen sein Leben aufgehen muß, wenn es für ihn lebenswert sein soll; und diese Zwecke können, weil sie von ihm erstrebt werden, wenn sein Leben ein Leben der Tat sein soll, niemals ein fertiger, nur zum Genuß vorhandener Besitz, sondern sie müssen an Werte gebunden sein, die nicht unter ihm, sondern über ihm stehen. Hier vollendet sich die Idee des „Übermenschen“, wenn wir diesen Namen für ein zu erstrebendes Zukunftsideal beibehalten wollen, indem sie sich mit der diesem auf die Tat gestellten Ideal selbst schon immanenten Idee der Hingabe verbindet. Hinter dem Übermenschen Nietzsches steht so das

Pflichtgebot: „Du sollst dich selbst dahingeben für die Aufgabe, die dir in der Welt gestellt ist!". Kein Zweifel, dieser Gedanke lebte auch in der Seele Nietzsches. Er konnte ihn nur nicht klar zum Ausdruck bringen, weil sein Geist durch den Gegensatz gegen die „Sklavenmoral", den er allzu lebendig empfand, ganz von dem Bild der machtvollen Persönlichkeit gefesselt war, die er nun aus allen Beziehungen löste, in die das Leben notwendig den einzelnen stellt. Und zweifellos ist es dieser nicht zu entbehrende Unterton, der in den Seelen vieler nachgeklungen hat, die von Nietzsche angezogen wurden, und die seine Aussprüche nicht bloß als einen ästhetischen Genuß oder als eine Lust am Paradoxen, sondern als Anregung zu eigenem Denken empfanden.

Die Gegenwart hat gezeigt, daß diese Auffassung Nietzsches und seiner Wirkung die richtige ist. Nietzsche hat, vielleicht ohne es selbst zu wissen, jedenfalls ohne es auszusprechen, den deutschen Idealismus seiner Wiedergeburt entgegengeführt. Seiner Wiedergeburt nicht in der Behandlung der verhältnismäßig gleichgültigen theoretischen Fragen, die bei Schopenhauer und auch bei den modernen Kantianern zumeist im Vordergrund standen, sondern in dem, was den Kernpunkt aller Philosophie ausmacht: in den Problemen der sittlichen Lebensanschauung. Hier wirkt nicht nur der Kantische Imperativ der Pflicht, sondern nicht minder die vertiefte Auffassung, die der ihm folgende deutsche Idealismus diesem Imperativ gegeben, unter uns nach, wenn auch die Wege der Begründung und Ausführung zum Teil andere sein müssen. Doch nicht darauf kommt es an, auch nicht darauf, daß sich jedermann dieses Zusammenhangs bewußt ist. Hier trifft vielleicht das Gegenteil zu. Aber dessen sind wir in dieser schweren Zeit gewiß geworden, daß in der Seele des deutschen Volkes praktisch dieser Idealismus, nicht der Erhebung der Einzelpersönlichkeit, sondern ihrer Hingabe an

das Ganze, an die „Gattung", wie Fichte sich ausdrückte, lebendiger ist als jemals zuvor. In der Tat, in dieser Gesinnung sind die Verehrer Nietzsches und Schopenhauers so gut wie die Schüler Kants samt den Positivisten und Monisten ins Feld gezogen. Der deutsche Idealismus ist wiedererstanden, auch bei solchen, denen er in einer langen Friedenszeit verloren gegangen war. Er regt sich als der Idealismus der Tat in der Seele des gemeinen Mannes, der nichts von Philosophie weiß, wie in der des Gebildeten, der sich vielleicht in allen Systemen umgesehen und von keinem befriedigt gefunden hat. Die Tat ist hier mehr wert als alle Philosophie. Eben darum aber wird die Philosophie niemals darauf verzichten dürfen, den Sinn des Lebens deuten zu wollen, und sie wird es als die wichtigste Bestätigung ihrer Deutung betrachten, wenn diese mit dem wirklichen Leben und mit den praktischen Motiven, die dieses bewegen, übereinstimmt.

VI.

Der Geist der Nationen im Krieg und im Frieden.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß gebildete Personen, die den Dialekt ihrer Heimat längst abgelegt haben, plötzlich in diesen zurückfallen, sobald sie von einem lebhaften Affekt ergriffen werden. Im Affekt kommt der natürliche Mensch wieder zum Vorschein, den im gewöhnlichen Verkehr die gesellschaftliche Sitte mit einem zur Gewohnheit gewordenen Gewand überkleidet hat, das möglichst uniform für alle ist. Ähnlich wie mit dem einzelnen Menschen verhält es sich mit den Nationen. Gewisse Regeln des gesellschaftlichen Benehmens haben sich trotz der nicht ganz zu verwischenden Unterschiede als ein internationaler Sittenkodex durchgesetzt, und dieser steigert sich, je höher die Lebenskreise sind, für die er gilt, zu einem bis ins einzelnste gehenden konventionellen Zwang, mit dem, wie besonders die Sprache der Diplomatie in Friedenszeiten lehrt, die konventionelle Lüge unvermeidlich verbunden ist. Auch hier schwindet aber dieser Zwang im Affekt, und keinen Affekt gibt es, der mächtiger ist als jener, den der Krieg hervorruft. Auch in ihm wiederholt sich, was den Streit der einzelnen, besonders wenn er zu Taten übergeht, begleitet. Erst im Krieg bekommt man zu hören, was die Staatsmänner der sich bekämpfenden Völker wirklich voneinander denken, und die konventionelle Lüge des diplomatischen Verkehrs, die in Friedenszeiten den Kampf der Meinungen mildernd um-

hüllt, kann sich in die böswillige Lüge umwandeln, die den Kampf der Waffen durch die moralische Verunglimpfung des Gegners zu unterstützen sucht.

Von diesen Folgen des zur Leidenschaft gesteigerten Affekts soll jedoch hier nicht die Rede sein, sondern von jenen, in denen, nur verstärkt durch die kriegerische Erregung, die bleibende, im Frieden hinter dem ruhigen Gang des Alltagslebens verborgenere Gemütsart der Völker hervortritt. Wie sich in dem Volkslied die Regungen der Volksseele vielleicht am treuesten spiegeln, so ist das Lied, das der Soldat singt, wenn er in den Krieg zieht, wohl der treueste Ausdruck der Affekte, die in der Nation erwacht sind, und in denen die im Frieden gleichfalls nicht fehlenden, aber stiller waltenden seelischen Triebe offener zutage treten. Dabei sind es jedoch nicht sowohl die dem Gebiet des eigentlichen Volksliedes angehörigen, nach Ort und Zeit wechselnden Soldatenlieder, als die von den zum Kampf ausziehenden Kriegern, die aus allen Gauen des Landes zusammenströmen, dem Schatz der nationalen Dichtung entnommenen, zu Nationalliedern gewordenen Gesänge, die den Charakter der Nationen am treuesten wiedergeben. Zugleich sind es durchweg Dichtungen, die durch ihre Wiederkehr im Wandel der die Herzen zu starken Vaterlandsgefühlen erhebenden geschichtlichen Ereignisse hier in erster Linie stehen. Keines dieser Kriegslieder kommt der Marseillaise gleich, nicht nur an Kraft des Ausdrucks, sondern mehr noch als treues Bild des französischen Geistes. Die Worte „Le jour de gloire est arrivé“ — sie begeistern nicht bloß den Soldaten, der ins Feld zieht, sondern den Kleinbürger mitten im Frieden. Ehre und Ruhm, das sind die aufs höchste zu schätzenden Güter des Lebens: Ehre und Ruhm zunächst für den einzelnen, dann aber, von ihm zurückstrahlend, für das Vaterland, für die „große Nation“! Anders klingt das englische Nationallied, das ebenfalls nicht bloß im Krieg, sondern nicht minder im Frieden gehört wird,

wo eine nationale Gefahr droht oder auch nur ein schwerwiegendes Interesse in Frage steht. Da verstummt die loyale Königshymne, die sich schon durch die Affektlosigkeit ihrer Melodie als die pflichtschuldige Begleiterin einer zeremoniellen Huldigung zu erkennen gibt, und bei der die wirkliche Begeisterung oft durch ihre Abwesenheit glänzt. Das wirkliche Nationallied, in dem der Brite die ganze Leidenschaft seiner Seele ergießt, ist „Rule Britannia“! Es reicht in eine Zeit zurück, in der sich Albion der ungeheuren Bedeutung seiner Seeherrschaft eben bewußt geworden war, und noch heute erklingt es zu Land und Meer, wo irgend diese Herrschaft auch nur von fern angetastet werden sollte. Macht und Herrschaft, das sind die Güter, die der Brite nicht etwa heiß begehrt, wie der Franzose den Ruhm, sondern die er als einen sicheren ihm gebührenden Besitz betrachtet, heute mehr vielleicht als jemals, weil heute, im Zeitalter des Weltverkehrs, die Herrschaft über das Meer die Herrschaft über die Welt bedeutet. Darum birgt aber auch das „Rule Britannia“ eine tiefere und stetigere Leidenschaft in sich als der brausende Ruf der Marseillaise, und diese Leidenschaft wirkt um so stärker, als sie die sonst gemessene Lebenshaltung des Briten, wie ein unerwarteter Sturm das ruhige Gewölk, durchbricht.

Bescheidener, viel bescheidener stellt sich neben beide das deutsche Kriegslied, das sich im Munde unserer Soldaten, ob sie in West oder Ost kämpfen, und aus welchen Gauen des deutschen Reiches sie stammen mögen, zuerst im Krieg von 1870 und dann wieder in dem von 1914 den Vorzug vor allen andern errungen hat. Wir besitzen eine Menge vaterländischer Lieder, von denen viele bis auf die Zeit der Freiheitskriege zurückgehen. Sie werden in Männergesangvereinen und patriotischen Versammlungen gesungen. Ernst Moritz Arndts Lied vom deutschen Vaterland, mit der leider nur ungenügend beantworteten Frage, galt jahrzehnte-

lang als das deutsche Nationallied — ein sprechendes Zeugnis der Ratlosigkeit und doch auch zugleich der beginnenden Einheit unseres nationalen Bewußtseins. Dann kam, als die Zeit der Erfüllung herannahte, Hoffmanns „Deutschland, Deutschland über alles“. Das erste dieser Lieder wird nie mehr, das zweite nur selten noch von unseren Kriegern gesungen. Das Lied aber, das jeder kennt und jeder singt, ist die „Wacht am Rhein“. Die ältere wie die neuere patriotische Dichtung hat Besseres hervorgebracht, unsere Wacht steht nicht mehr am Rhein, sondern an den Vogesen und an der Mosel, und der kleine französische Zwischenfall, aus dessen Anlaß es im Jahre 1840 entstand, ist längst vergessen. Auch ist es sicherlich nicht allein die vortreffliche Komposition, die es seit seiner fast zufälligen Wiederentdeckung im Jahre 1870 am Leben erhalten hat, und der es seine Macht über das Herz des Soldaten verdankt, sondern der schlichte Inhalt selbst, wie ihn die Schlußzeile in die Worte zusammenfaßt: „Fest steht und treu die Wacht am Rhein“! *Festigkeit* und *Treue*, das sind die Eigenschaften, die dem Deutschen am höchsten stehen, oder, um es in einem einzigen Wort auszudrücken, die *Pflicht*. Es ist die Pflichttreue, die der Deutsche aus dem friedlichen Beruf hinüberträgt in den Krieg, wo sie ihm zur höchsten aller Pflichten wird, zur Pflicht der Hingabe für das Vaterland.

Was das Kriegslied in wenigen Worten ausspricht, das tritt uns nun in der Geschichte der Nationen, in ihrem täglichen Leben und endlich, in Begriffe gefaßt und von Versuchen wissenschaftlicher Begründung umrahmt, in der Philosophie der einzelnen Länder überall entgegen. Ehre und Ruhm sind für den *Franzosen*, seit die Geschichte die Nation als eine aus dem Gemisch iberischer, keltischer, germanischer Stämme und italischer Einwanderer entstandene

nationale Einheit nachzuweisen vermag, die Güter, die er vor andern erstrebt. Sie bilden neben der Liebe der Frauen, die aber selbst wieder durch den Vorrang erworben wird, den der einzelne im Krieg wie in dem oft zu blutigem Ernst gesteigerten Kampfspiel erringt, bereits das Hauptthema des altfranzösischen Ritterromans; und von Frankreich aus hat sich die ritterliche Sitte über alle Länder Europas verbreitet, lange bevor die französische Sprache zur Weltsprache wurde. Sich auszuzeichnen vor andern, dieser Trieb lebt heute noch in jedem Franzosen. Das bekannte Wort „jeder Soldat trägt den Marschallstab im Tornister“ verbindet mit diesem zur höchsten Leistung anfeuernden Reiz noch die weitere Bedeutung, daß die höchste Ehre jedem zugänglich ist. Dieser Wetteifer um die Gewinnung von Ehre und Ruhm erstreckt sich aber über alle Lebensverhältnisse, nicht bloß über den militärischen Beruf, über Industrie, Handwerk und Handel, wo er in der diesen Berufsformen von selbst innewohnenden wirtschaftlichen Konkurrenz seine natürliche Basis hat, sondern vor allem auch über die geistigen Leistungen und die entsprechenden Berufe des Künstlers, des Lehrers, des Beamten, des Advokaten usw. Von der Volksschule bis herauf zur Universität und zur Akademie der Wissenschaften beherrscht der „Concours“, der durch irgendwelche Leistungen, manchmal wohl auch durch die Empfehlung einflußreicher Persönlichkeiten unterstützte Wettbewerb um die vakante Stelle das Emporkommen des einzelnen. Die Pariser Akademie schreibt alljährlich mehr Preise für die Lösung wissenschaftlicher Aufgaben aus als alle andern Akademien der Welt zusammengenommen. Daß ein Schwurgericht einen notorischen Verbrecher und namentlich eine Verbrecherin infolge der glänzenden Rede des Verteidigers freisprechen kann, scheint uns unfaßbar. Für den Franzosen ist es begreiflich: ihm überträgt sich die Bewunderung des Redners auf den Gegenstand seiner

Rede und macht ihn geneigt, allem zuzustimmen, was jener zugunsten des unglücklichen Verbrechers beizubringen weiß.

Dieser Trieb nach Auszeichnung strahlt nun aber zugleich von dem einzelnen auf die Nation aus. Auch für sie erstrebt er Ehre und Ruhm. Doch wenn es dereinst bei den Athenern nach den Zeugnissen eines Herodot, Plato und anderer Autoren eine verbreitete Anschauung war, daß nur in einem ruhmreichen Staat auch der einzelne sich Ruhm erwerben könne, so gehen die Franzosen darüber hinaus: sie betrachten es als eine Beeinträchtigung ihres Ruhmes, wenn eine andere Nation sich Ruhm erwirbt, auch wenn die Tat, durch die dies geschieht, mit ihrem eigenen Wohl oder Wehe nicht das geringste zu tun hat. Mir ist eine Begegnung in lebhafter Erinnerung geblieben, die mich mit dieser Eigenart des französischen Geistes zum erstenmal bekannt machte. Ich war zwischen den Jahren 1860 und 1866 mit einem französischen Schriftsteller befreundet, der sich in Deutschland niedergelassen hatte und es nie mehr zu verlassen dachte. Er war Mitbegründer der „Revue Germanique“, die sich in jenen Jahren um die Verbreitung der Kenntnis deutscher Literatur bemühte, und selbst ein aufrichtiger Freund Deutschlands. Als ich ihm am Tage nach der Schlacht bei Königgrätz zufällig begegnete, war er tief betrübt. „Ich muß Deutschland verlassen,“ rief er mir zu, „denn ich kann den jetzt unvermeidlichen Krieg zwischen den beiden Nachbarländern nicht in Deutschland erleben!“ Ich war bestürzt und erstaunt. „Sie kennen mein Volk nicht,“ fuhr er fort, „es verliert durch diesen Sieg Preußens sein Prestige, dies erträgt es nicht, und ich kann nicht umhin, dies selbst mit meinem Volk zu empfinden.“ In der Tat verließ er nach kurzer Zeit Deutschland für immer. Aber er hatte richtig vorausgesagt. Nach wenigen Tagen schon erscholl in den Straßen von Paris der Ruf: „Rache für Sadowa!“ Und es kann ja keinen Zweifel dulden, nicht die Kandidatur

des katholischen Hohenzollern, sondern die „Rache für Sadowa" hat den Krieg von 1870 hervorgebracht. Uns Deutschen ist dieser Begriff von Rache unverständlich, und gewiß würden wir aus einem ähnlichen Anlaß keinen Krieg anfangen. Dennoch ist es kein bloßer Neid, wie man denken könnte, sondern es ist derselbe Trieb, es allen andern zuvorzutun, der es nicht ertragen kann, von andern überflügelt zu werden, auch wenn das eigene Interesse und selbst der eigene Ruhm nicht im geringsten davon berührt werden. Das Wort Revanche ist darum falsch gewählt. Es ist nicht die Rache für eine Tat, sondern der Unwille über den Verlust des „Prestige", der nicht sowohl Neid als Haß erregt. Dagegen ist der Krieg von 1914 wirklich ein Krieg der Revanche; aber auch hier ist es nicht sowohl der Schmerz um die verlorenen Provinzen, als das verlorene Prestige, was den Revanchegedanken in den langen Friedensjahren wach erhalten hat. Die Elsässer selbst sind dem Franzosen ziemlich gleichgültig, und die umflorte Statue der Stadt Straßburg auf dem Place de la Concorde in Paris ist für ihn mehr ein wirkungsvoller ästhetischer Eindruck als ein Ausdruck der Trauer. Immerhin liegt in diesem Überströmen des an sich egoistischen Strebens nach Ehre und Ruhm auf die Nation und den Staat ein idealer Zug, der den Schein eines wirklichen Idealismus erwecken und vor allem im Augenblick des Handelns in einen solchen übergehen kann. Das ist eben darin begründet, daß das Streben nach Auszeichnung, auch wo es einen noch ganz egoistischen Charakter an sich trägt, immerhin ein idealerer Wert ist als Besitz oder Macht und andere materielle Güter. Stets aber bleibt, so lange der französische Charakter nicht die Grenze seiner Eigenart überschreitet, der Egoismus die Wurzel, aus dem dieser ideale Zug entspringt. Schlagend bezeugt das die französische Philosophie, die, wo sie sich nicht an überkommene Lehren anschließt, auf die Theorie des

„erweiterten Egoismus“ hinauskommt: bei Helvetius, der den Altruismus als eine Art nützlicher Illusion ansieht, in roherer, bei den neueren Evolutionisten, die die Psychologie zu Hilfe nehmen, in verfeinerter Form, indem sie die selbstlosen Handlungen als ein über seine gewöhnlichen Grenzen gesteigertes Lebensgefühl deuten. Für den Inhalt dieses Lebensgefühls ist es aber bezeichnend, daß Guyau in der Lust, die das Wagnis des eigenen Lebens begleitet, den Antrieb zu den höchsten Äußerungen des Altruismus erblickte.

Nicht minder tritt nun die theoretische Anlage des französischen Geistes in jener Verbindung von Dogmatismus und Skeptizismus zutage, die auch die Philosophie kennzeichnet. Der Zusatz von Skepsis zur Beobachtung der Wirklichkeit gibt dem französischen Roman den eigentümlichen Reiz, daß der Autor gewissermaßen mitleidslos über seinen Gestalten schwebt, sie schildert wie sie sind, ohne eine eigene innere Anteilnahme zu verraten. Balzac ist hier ein klassisches Beispiel. Im gewöhnlichen Verkehr aber verleiht diese Mischung dem Austausch der Meinungen jene Sachlichkeit, die bei uns Deutschen so oft durch die leicht zum Widerspruchsgeist sich steigernde Beharrlichkeit, mit der jeder auf seiner Meinung besteht, gestört wird. Das gilt für die wissenschaftliche Diskussion so gut wie für die alltägliche Unterhaltung. Der Franzose ist stets bereit, dem andern bis zu einem gewissen Grade recht zu geben, und wo er nicht umhin kann, bei seinem Widerspruch zu bleiben, da geschieht dies mit einer feinen und höflichen Ironie, die nicht beleidigt. Doch dieselbe Mischung läßt ihn gelegentlich auch bereitwillig Grenzen oder selbst Widersprüche seiner Überzeugungen zugestehen, wo ein Deutscher sich nimmermehr dazu verstehen würde. Ein glänzendes Beispiel ist wieder der Philosoph Guyau, der die Tat, bei der jemand sein Leben riskiert, aus seinem erweiterten Egoismus be-

greiflich findet, während er von derjenigen, bei der ein Mensch mit vollem Bewußtsein sein Leben opfert, zugibt, daß er sie aus seiner Theorie nicht erklären könne. Am meisten trennen sich beide sonst verbundene Eigenschaften in der Religion: hier ist der einzelne entweder absoluter Dogmatiker oder absoluter Skeptiker. Das Dogma herrscht bei der großen Masse des Volkes, die Skepsis bei der Mehrzahl der Gebildeten, die meist völlig religionslos sind. Nichtsdestoweniger zieht auch sie die äußere, feierliche Betätigung der Religion, der Kultus zu ihr hin, und sie beteiligt sich an ihm um des ästhetischen Genusses willen, den er ihr bereitet. Als die atheistischen Führer der Revolution die Vernunft zum höchsten Wesen erkoren, da geschah dies in feierlichem Gepränge, bei dem eine Dame des Theaters als Stellvertreterin dieser neuen Gottheit durch die Straßen geleitet wurde; und als Auguste Comte seinem Altruismus eine religiöse Weihe zu geben suchte, da wurde ihm die Menschheit zum „höchsten Wesen", auf das er die Formen des katholischen Kultus übertrug. Mag darum immerhin der Protestantismus einzelne französische Theologen wissenschaftlich beeinflußt haben, als Volksreligion ist er in Frankreich undenkbar.

Während der französische Charakter in allen diesen Eigenschaften offen zutage tritt, steht es anders mit England. Wer würde, wenn er den Engländer im geselligen Verkehr oder in seinen täglichen Beschäftigungen beobachtet, vermuten, daß diese temperamentlosen, meist schweigsamen Naturen innerlich nach Macht und Herrschaft begierig seien, wie der alte Schlachtruf des „Rule Britannia" andeutet? Auch der englische Roman schildert durchweg das friedliche bürgerliche Leben, und von Fielding bis Dickens ist den Meisterwerken der Gattung ein von keiner andern Nation

erreichter Humor eigen, der sich heiter über die Schwächen der Menschen erhebt, zuzeiten aber wohl auch zur bitteren Satire übergeht. Und was ist die Philosophie dieses Landes im wesentlichen anderes als ein fortwährender Versuch, die Ansprüche des Denkens mit den Bedürfnissen des täglichen Lebens und den Bedingungen einer ruhigen bürgerlichen Wohlfahrt in Einklang zu bringen? Wo sich aber diese Philosophie zu Idealen erhebt, da konzentrieren sich diese schließlich auf einen ewigen Frieden, der im Grunde nicht anders denn als eine Fortsetzung des behaglichen Lebens gedacht wird, deren sich der besser situierte Bürger schon heute erfreut. Doch dieses Bild ändert sich, sobald dieses Behagen gestört wird, sei es weil der Kampf um den gefährdeten Besitz die Wohlhabenderen oder der um die Besserung der Lebensbedingungen die Ärmeren ergreift, oder endlich wo das Gedeihen der ganzen Nation, in dem der einzelne die Bürgschaft seines eigenen Wohlergehens erblickt, in Frage steht. Dann kann sich die Leidenschaft in den Arbeiter- und Volksversammlungen zu heftigen Zornesausbrüchen steigern, und selbst der englische Parlamentsredner scheut mitten im Frieden nicht vor beleidigenden Drohungen gegen andere Völker zurück. Man erinnere sich, wie Lord Palmerston dereinst den Deutschen, als sie ihre ersten schüchternen Versuche machten, Kriegsschiffe zu bauen, riet „den Boden zu pflügen, mit den Wolken zu segeln oder Luftschlösser zu bauen"; aber niemals sollten sie sich einfallen lassen, „die hohe See oder auch nur Küstengewässer zu durchfahren!"

Wie erklärt sich dieser merkwürdige Kontrast? Man darf wohl vermuten, daß der Engländer des täglichen Verkehrs zu einem guten Teil ein Produkt der Geschichte ist. Die Zeiten Bacons und Shakespeares, die Zeiten, in denen ein Walter Raleigh und Francis Drake als erste Pioniere der

englischen Seemacht ihre Piratenschiffe über das Weltmeer führten, sehen anders aus, anders auch in den Bildern, die uns das Lustspiel Alt-Englands vom Tun und Treiben der Menschen entwirft. Und wie erfüllt von Leidenschaft, von Verrat und Gewalt ist vollends der Kampf der englischen Großen der vorangegangenen Zeiten, wie sie Shakespeare in den Königsdramen geschildert hat! Aber das heutige England ist nicht mehr das aufstrebende Land, das von den Zeiten der Königin Elisabeth und Cromwells an seine Macht zur See weiter und weiter ausdehnte, bis es die unbestrittene Herrschaft über das Meer und schließlich über die Welt selbst gewann. Es hat nacheinander Spanien, Frankreich, Holland aus vielen ihrer kolonialen Besitzungen verdrängt. Es gebietet fast über alle Meerengen und dadurch fast über den gesamten Handel der Welt. Die kolonialen Unternehmungen anderer Staaten stehen unter seiner Kontrolle, und es beansprucht nicht bloß das Recht über die Länder, die es tatsächlich besitzt, sondern auch über solche, die es nicht besitzt, falls nur deren Erwerbung in der Zukunft nützlich erscheinen könnte. „Wir haben“, sagte gelegentlich der liberale Lord Rosebery im Parlament, „nicht bloß das in Betracht zu ziehen, was wir jetzt gebrauchen, sondern auch das, was wir in Zukunft gebrauchen werden!“ Kann man den Anspruch auf die Weltherrschaft offener ausdrücken, als es in diesen Worten geschehen ist? Es ist das Recht der Okkupation herrenlosen Gutes, aber beschränkt auf England; und es ist begreiflich genug, daß dieses Prinzip, wo es dem so bevorrechteten Staat nützlich scheint, auch auf die Okkupation anderer Länder übergreifen kann, die nicht herrenlos sind. Das vergangene Jahrhundert noch hat zwei flagrante Beispiele dieser Art erlebt: zu Anfang die Beschießung Kopenhagens und die Wegnahme der dänischen Flotte, zu Ende den Burenkrieg.

Im Hintergrunde dieser Weltherrschaft Englands stehen aber zwei Bedingungen, die dieser Macht nicht nur ihre tatsächlichen Grundlagen geben, sondern die auch den Geist des Briten mit der Überzeugung erfüllen, daß sie unvergänglich sein müsse. Die eine dieser Bedingungen ist die insulare Lage Englands, die andere liegt in dem durch seine Industrie und mehr noch durch seine Seeherrschaft und seinen Kolonialbesitz vermittelten Reichtum. Die Zeiten, da französische Heere in England landeten, sind längst vergessen. Seit Jahrhunderten macht der Schutz durch die Flotte, wenigstens bei den bisherigen Kriegsmitteln, eine Landung fremder Heere auf englischem Boden unmöglich. Schwerer wiegt noch das Zweite. Durch seinen weltumspannenden Wirtschaftsverkehr ist England zum reichsten Lande und damit zum Bankier der Welt geworden. Es beherrscht den Weltmarkt, den Wirtschaftsverkehr, den telegraphischen Nachrichtendienst, endlich die Zeitungspresse nicht nur im eigenen, sondern auch in vielen auswärtigen Ländern. Diese Sicherheit gegen außen und dieser reiche Besitz sind es, die unverkennbar zum Teil den Charakter des heutigen Engländers herangebildet haben. Mitgewirkt hat dabei wohl auch im dunkeln Hintergrund geschichtlicher Erinnerungen jene Idee vom „auserwählten Volk Gottes", die schon das Puritanertum vom religiösen auf das politische Gebiet übertrug. Alle diese Verhältnisse haben schließlich England zu einer satten Nation gemacht. Mögen seine Staatsmänner einer Erweiterung seines Besitzes und einer Steigerung seiner Macht keineswegs abhold sein, und der Bürger Englands solchen Zuwachs als nützlich und erfreulich empfinden, sein Wohlbefinden wird dadurch nicht wesentlich berührt. Er fühlt sich geborgen auf seiner Insel, gesättigt von dem was er hat. Freilich gilt das nur für den besitzenden Engländer, und in dieser englischen Gesellschaft regen sich

allmählich auch die Besitzlosen und Unzufriedenen, die da meinen, bei der Verteilung der Glücksgüter zu kurz gekommen zu sein. Doch auf die Selbsterziehung des englischen Charakters haben diese Elemente bis jetzt wenig Einfluß gewonnen. So begreift sich denn wohl jener Kontrast des alten und des neuen England. Das alte England war ein mächtig aufstrebendes, seiner Energie und Tatkraft voll bewußtes Land gewesen, für das es jedoch immer noch vieles zu wünschen gab. Der Insulaner von heute hat natürlich auch noch seine Wünsche: er begehrt vor allem Reichtum, dann Ansehen und Einfluß in der Gesellschaft, und er macht sich vielleicht im Stillen eine Benthamsche Wertskala dieser Glücksgüter. Tiefere Leidenschaften aber bewegen ihn nicht, wenn nicht ganz unerwartete Schicksalsschläge über ihn hereinbrechen. Diese seelische Verfassung hat den typischen Engländer von heute geschaffen. Ausnahmen gibt es natürlich überall, doch sie verschwinden in der Masse.

Nun ist es bekannt genug, daß der Engländer in einem Grade wie kein anderer ein Sklave der Sitte ist, ja daß selbst seine gleichgültigsten Handlungen von dem konventionellen, aber mit zäher Beharrlichkeit festgehaltenen Herkommen bestimmt sind. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß auch dies ein Produkt jener gesättigten Existenz ist, deren sich der Brite erfreut, und in der er durch nichts, auch nicht durch den kleinsten Verstoß gegen das Herkommen gestört werden möchte. Vielleicht erscheint auch manchem Engländer der Wollsack des Lordkanzler im englischen Oberhaus lächerlich. Doch der Augenblick, wo man ihn hätte abschaffen wollen, würde dem Zeugen dieser Szene als Abweichung vom Gewohnten anstößig gewesen sein, und so hat man niemals den passenden Augenblick gefunden. Wie der Engländer diese Abweichungen vom Herkömmlichen als eine Art Störung seiner Seelenruhe empfindet, so empfindet er aber auch Äußerungen lebhafter

Affekte oder begleitende Gebärden, die die Rede des Franzosen so lebendig gestalten, als unangenehm. Darum meidet er Diskussionen, bei denen jeder von vornherein weiß, daß nichts dabei herauskommt. So kommt es, daß er in Gesellschaft am liebsten über nichts oder, weil auch das Schweigen als unpassend empfunden wird, über gleichgültige oder selbstverständliche Dinge redet. Diese konventionellen Umgangsformen sind ihm ein Schutz der individuellen Persönlichkeit nicht nur gegen das Anstößige, sondern auch gegen lästige Zumutungen. Kein anderer braucht zu wissen, was man über religiöse oder politische Fragen denkt, soweit man sich nicht von Berufs wegen darüber zu äußern hat. Darum gilt diese Ablehnung auch gegenüber dem Staat, soweit es nicht dessen Pflicht und Schuldigkeit ist, Person und Eigentum zu schützen. Unumschränkte Freiheit des einzelnen in allem, was nicht der gleichen Freiheit anderer widerstreitet, — diesen Grundsatz hat England zuerst zur Anerkennung gebracht, und in keinem Lande wurzelt er so tief wie hier in dem Charakter der Nation. Dieser an sich höchst achtungswerte Trieb nach persönlicher Unabhängigkeit, mit dem sich freilich in augenfälligem Kontrast der Zwang der Sitte verbindet, reicht vom alltäglichen Leben bis in die Institutionen des Landes. Dem Engländer widerstrebt die Mietskaserne, er wohnt lieber im eigenen Hause. Die Habeas-Korpus-Akte ist sein altes Palladium der Freiheit. Selbstverwaltung und Parlament erfüllen ihn mit dem Bewußtsein, daß er sich selbst regiert, wenn auch weder die alten noch die neuen Parteien in ihrer immer noch vorwiegend plutokratischen Zusammensetzung eine wirkliche Volksvertretung sind. Das Bewußtsein, daß es den Wählern im gegebenen Augenblick freisteht, an die Stelle der gegenwärtigen eine andere Regierung zu setzen, erfüllt ihn mit der Illusion, Herr seines Landes zu sein. Daneben gibt es eine soziale Institution, die der persönlichen Freiheit des einzelnen keinerlei

Schranken auferlegt, ihm aber den wünschenswerten Anschluß an die Gesellschaft und damit ein Gefühl eigener Bedeutung verleiht: den Klub. Man darf ihn nicht mit den harmlosen Vereinigungen verwechseln, die manchmal in Deutschland diesen Namen tragen. Für den Engländer ist der Klub von höchst ernster Bedeutung. Er setzt ihn auf seine Visitenkarte, nimmt ihn unter seine Titel auf. Die Zugehörigkeit zu einem bekannteren Klub macht einen wichtigen Teil seiner Respektabilität aus, und wenn irgend eine angesehene Persönlichkeit zum selben Klub gehört, so verleiht ihm dies eine erhöhte Wichtigkeit. Ähnlich verhält es sich mit den alten aristokratischen Universitäten Oxford und Cambridge. Wer an einer von ihnen studiert hat, ist ihr lebenslänglich eigen. Er blickt mit Stolz auf ihre jährlichen Ruderwettfahrten, und ein Abglanz des nationalen Stolzes strahlt auf die Zöglinge dieser Hochschulen zurück. Sicherlich fehlt es diesem von dem unsern so ganz verschiedenen Treiben der englischen Universitäten nicht an erfreulichen Zügen. Doch die Wissenschaft findet an ihnen keine hervorragende Stätte. Die großen englischen Gelehrten sind meist Privatleute gewesen, die sich abseits von der Gesellschaft ihren Forschungen widmeten, oder sie wirken als Professoren an den sogenannten „neuen Universitäten", die übrigens nicht Universitäten in unserem Sinne, sondern Fachschulen, namentlich technische Lehranstalten sind.

Man hat es zuweilen als einen merkwürdigen Widerspruch bezeichnet, daß der einzelne Engländer ehrenwert, zuverlässig, und, wo man ihm freundschaftlich näher tritt, offen und zuvorkommend ist, während England als Staat in alter wie neuer Zeit als gewalttätig, treulos und hinterlistig gilt. Ich glaube, dieser Widerspruch existiert nicht. Der Fremde, dem der Engländer seine Freundschaft schenkt, gilt ihm gewissermaßen als Schutzbürger seines Landes. Er behandelt ihn nicht anders wie seinen eigenen Freund und Landsmann.

Die Schranken fallen, die sonst den der Vorrechte seines Landes und seiner eigenen Vorzüge bewußten Insulaner von dem Fremden trennen. Um sein Verhältnis zum Ausländer zu würdigen, muß man ihn im Verkehr mit ihm fremden Personen beobachten, namentlich wenn er selbst im Auslande reist. Während der sonstige Europäer bemüht ist, so gut es geht sich in Sprache und Sitte der fremden Länder zu finden, geht der gewöhnliche Engländer daran gleichgültig vorüber. Er nimmt seine Sprache, seine Sitten und Gewohnheiten überallhin mit, ohne sich dem Eingeborenen gegenüber im geringsten Rücksichten aufzuerlegen, die er in der eigenen Heimat auf seine Landsleute nimmt. Er fühlt sich als den Herrscher des Landes, in dem er reist, ist der Tyrann der Gasthöfe und dadurch der Wohltäter aller reisenden Europäer geworden, namentlich wenn er selber abwesend ist. An „Komfort" verdanken auch wir Deutsche ihm vieles. Natürlich hat er diese Dinge nicht für uns, sondern um seiner selbst willen mit der Rücksichtslosigkeit geschaffen, mit der er es als sein angeborenes Recht betrachtet, seinen Willen durchzusetzen. Wie sollte in einem Volk, das seit Jahrhunderten die Herrschaft über die See führt, das zu Land eine gebietende Rolle spielt, die größten Kolonialreiche auf Erden sein eigen nennt und mehr Kapital als irgendeine andere Nation besitzt, nicht das Bewußtsein entstehen können, daß ihm ein natürliches Anrecht auf Macht und Herrschaft zukomme, ein Bewußtsein, das auch den einzelnen erfüllt, der dieser Nation angehört? Von dem einzelnen wirkt aber dieses Selbstgefühl wieder auf die Nation zurück. Wer den Fremden, wo er ihn nicht braucht, als Luft, und wo er ihn braucht, als Ware behandelt, dem gilt, wenn er auf dem Ministerstuhl sitzt, dem fremden Staat gegenüber die Lüge nicht als Lüge, der Betrug nicht als Betrug, und der Überfall mitten im Frieden erscheint ihm, falls es für England nützlich ist, als eine erlaubte Maßregel.

Man tut unrecht, solche Regungen mit dem Wort „Egoismus“ abzutun. Kann doch überhaupt das Nationalgefühl in gewissem Sinne am ehesten nach dem Ausdruck der französischen Ethiker ein „erweiterter Egoismus“ genannt werden. Aber wie die egoistischen Motive in den einzelnen Menschen verschiedene Formen und Färbungen zeigen, je nachdem sie sich auf Besitz, Familie, Beruf, Stellung, persönliche Wertschätzung usw. beziehen, so ist auch der nationale Egoismus keineswegs bei jeder Nation derselbe. Die prägnantesten Unterschiede bieten hier wohl, wie überhaupt in ihrem Volkscharakter, der Franzose und der Engländer. Jener fühlt sich überall als Mittelpunkt der Gesellschaft, und aus seiner Umgebung strahlt ihm das gleiche wohlgefällige Bild zurück, das er von sich selber hat, und das die Liebenswürdigkeit steigert, mit der er andern begegnet. Besitzt er die Ehrenlegion, so trägt er womöglich das Band am Schlafrock. Sein Ehrgeiz ist sozusagen „zentrifugal“: er strahlt von seinem Ich auf seine Familie, seine Vaterstadt, schließlich auf die ganze Nation aus. Ganz anders der Engländer. Ein bekanntes Sprichwort lautet: „my house is my castle“, und es kommt in einer noch bezeichnenderen Variante vor: „my country is my world“. In seinem Haus fühlt er sich geborgen und weist rücksichtslos jeden hinaus, den er nicht eingeladen hat einzutreten; und sein Land, dieses stolze, meerbeherrschende England ist seine Welt, es überträgt auf ihn etwas von der Macht und Herrschaft, die ihm nach seiner Meinung gebührt. Sein Nationalgefühl ist „zentripetal“. Gewiß würde es schwer zu sagen sein, in welchem dieser Gefühle mehr Egoismus steckt. Die französische Spielart grenzt mehr an die Eitelkeit, die englische an den Hochmut. Liebenswürdiger ist die erste, unerfreulicher die zweite. Immerhin sind beide besser als die falsche Bescheidenheit, — eine Folge der Zerfahrenheit der politischen Zustände, die in vergangener Zeit zuweilen das Nationalgefühl der Deutschen beeinträchtigt hat.

Unter diesen drei Ländern gibt es aber wohl keines, das den Charakter seiner Bewohner im ganzen so treu in seiner Philosophie ausprägt wie England. Der Utilitarismus ist die spezifisch englische Philosophie. Nicht nur der Name, sondern auch der Inhalt hat hier seine Heimat, wenn es auch selbstverständlich an Beziehungen zu der alten und doch immer wieder neuen Glückseligkeitsmoral nicht fehlt. Wie jede Philosophie außerhalb ihrer Heimat Nachahmer finden kann, so ist aber dies natürlich auch mit dem englischen Utilitarismus geschehen, und die Bewunderung, die der Kontinentale gegenüber den englischen Institutionen zu empfinden pflegt, hat dazu natürlich das ihrige beigetragen. Wie der Europäer zu der Zeit, da in England die Manchesterdoktrin herrschte, sich selbst als freien Insulaner fühlte, wenn er sich ebenfalls zu ihr bekannte, so verhält es sich mit der englischen Nützlichkeitsmoral, die eigentlich nur das angemessene Komplement zu jener Doktrin bildet. „Jeder tue was ihm selber nützlich ist, so wird auch die Wohlfahrt aller am besten gedeihen!“ Doch dem Deutschen paßt diese Uniform nicht auf den Leib, und im Grunde auch keinem andern Europäer. Deutlich zeigt das namentlich Frankreich, wo der Utilitarismus eigentlich niemals heimisch geworden ist. Er ist die Philosophie der Gesättigten. Das schließt natürlich nicht aus, daß man auch andern alles Gute wünscht, so lange es nur mit den eigenen Interessen nicht in Konflikt gerät. Die Gespenster der Hungrigen und Arbeitslosen hält man sich hinreichend fern, oder man tröstet sich mit dem Ausblick auf eine Zukunft, von der unter der Herrschaft des utilitarischen Egoismus niemand weiß, wie sie jemals kommen soll. Gewiß fehlt es in England nicht an Bestrebungen der Wohltätigkeit und der Gemeinnützigkeit, aber sie liegen außerhalb des gewöhnlichen Lebens und daher auch außerhalb der herrschenden Philosophie. Von dieser hat man zuweilen behauptet, sie nähere sich zusehends all-

mählich einem Übergang vom Egoismus zum Altruismus. Und gewiß ist, wie anderwärts, so auch in England der Begriff und namentlich das Wort Altruismus importiert worden. Aber weder er noch die ihm verwandte, auf dem Boden der englischen Psychologie erwachsene Sympathiemoral hat in der tonangebenden Philosophie dieses Landes Wurzel geschlagen. Hier geht die gerade Linie von Locke über Bentham zu Herbert Spencer oder, wie ich es oben ausgedrückt habe, vom egoistischen Utilitarismus zum utilitarischen Egoismus. Jener entbehrt nicht der altruistischen Zwecke, aber er gründet sie auf egoistische Motive. Dieser stellt das Nützliche in den Dienst des Ich. Ein sprechenderes Zeugnis dafür kann es nicht geben als das Wort Herbert Spencers: „Man versus the State!"

Es würde schwer sein, diesem Versuch, ein kurzes Bild des Charakters fremder Nationen und ihres Reflexes in ihrer Philosophie zu entwerfen, ein ähnliches des deutschen Wesens an die Seite zu stellen. Wir Deutsche sind, als Staat und demnach als einheitliche Nation betrachtet, die jüngste unter den größeren Nationen der Welt. Mag es sein, daß dereinst in Jahrtausenden das Intervall zwischen dem Untergang des alten römischen Reichs deutscher Nation, das schon in seinem Namen zeigt, daß es eigentlich keine Nation gewesen ist, und dem neuen Deutschen Reich als eine kurze Spanne Zeit erscheint, für uns ist dieses Reich ein völlig neues, nie dagewesenes, für uns und demzufolge auch für die übrigen Völker der Welt, die sich, wie dieser Krieg gezeigt hat, oft Vorstellungen von uns machen, welche denen ihrer Landsleute, die uns näher kennen, schnurstracks zuwiderlaufen. Die politische Weisheit vieler Bürger der Vereinigten Staaten angelsächsischer Rasse über uns faßt sich bekanntlich in die zwei Worte Militarismus und Despotismus zusammen. Ein amerikanischer Freund, auch ein Angelsachse, der sich einige Jahre in Deutschland auf-

gehalten hatte, sagte mir beim Abschied: „Es gibt kein Volk in der Welt, das größere Freiheit genießt als das deutsche, Nordamerika nicht ausgenommen!" Wir sind gewissermaßen ein „Welträtsel". Wir sehen uns anders als die andern, und diesen erscheinen wir wieder in sehr verschiedenem Lichte. Dies erklärt sich leicht aus der Kürze und dem raschen Verlauf unserer neuesten politischen Geschichte. Wie sollten sich unsere Nachbarn nicht darüber wundern, daß wir auf einmal als eine geeinigte Nation dastehen, in der es ganz gegen unsere sonstigen Gewohnheiten weder Stammesgegensätze noch Parteien mehr zu geben scheint, und der noch vor wenigen Jahren ein englischer Minister in öffentlicher Parlamentssitzung geraten hatte, „Luftschlösser" zu bauen! Freilich, so kurzsichtig wie mancher englische Minister war nicht jeder, und ein anderer Sohn Albions, Thomas Carlyle, hatte schon lange zuvor den Deutschen eine große Zukunft geweissagt. Er tat es trotz der jämmerlichen Zustände des vormaligen deutschen Bundes, weil er die deutschen Helden und die deutschen Dichter kannte und es ihm undenkbar erschien, daß solcher Same nicht auch im Staat eine seiner würdige Frucht tragen sollte. Zwar hat Hegel das Verhältnis, in welchem nach ihm Dichtung und Philosophie zu dem äußeren geschichtlichen Leben stehen, einmal in dem schönen Gleichnis ausgedrückt: „Der Vogel der Minerva beginnt erst in der Dämmerung seinen Flug." Der späte Flug der Eule als des Vogels der Athena, der Schützerin der Künste und Wissenschaften, war ihm das symbolische Bild dafür, daß die Blüte der Philosophie und der Dichtung dem politischen Aufschwung eines Volkes nachfolge. Doch die Dämmerung folgt nicht nur dem Licht des Tages, sondern sie geht ihm nicht minder voraus. So läßt sich denn jenes Gleichnis auch im umgekehrten Sinne anwenden, und es hängt wohl von den besonderen Bedingungen geschichtlicher Entwicklung ab, ob das eine oder das

andere, oder ob beides zugleich zutrifft. Die Blüte der Kunst und der Wissenschaft, die einer Zeit des politischen Verfalls angehört, kann wiederum eine Erneuerung des staatlichen Lebens vorausverkünden. In der Tat gilt das von einem allgemeineren Standpunkte geschichtlicher Betrachtung aus gerade für die griechische Kultur. Die platonisch-aristotelische Philosophie bezeichnet einen Höhepunkt hellenischer Geistesbildung und den Verfall des alten griechischen Staates; doch diese Philosophie bereitet zugleich den Siegeszug der griechischen Kultur durch die Staatengebilde der hellenischen Welt vor. Und wie auch die Zukunft der deutschen Kultur beschaffen sein möge, der politischen Entwicklung der Nation zum deutschen Staate ist, als dieser Staat selbst noch in ungewisser Zukunft lag, eine Blüte der deutschen Kunst und der deutschen Wissenschaft vorangegangen. Unsere großen Dichter der Vergangenheit haben diesen Staat vorbereitet, sie haben unserem Volk einen gemeinsamen geistigen Besitz geschaffen, der es mit dem Bewußtsein seiner Einheit erfüllte. Die Philosophie aber hat in dem deutschen Geiste das Selbstbewußtsein der in ihm schlummernden sittlichen Kräfte und der Aufgaben geweckt, die ihm nach dem Maß dieser Kräfte in der Gemeinschaft der Völker gestellt sind.

Den deutschen Charakter, wie er sich unter der Einwirkung dieser vorangegangenen Kultur ausgebildet hat, definieren zu wollen, würde nun aber nicht bloß schwierig, sondern fast würde es auch unziemlich sein. Soll man auf den deutschen Idealismus verweisen? Er steht im Auslande, und manchmal auch bei Deutschen, die nur insgeheim Idealisten sind, niedrig im Kurs. Doch wir haben unsere Dichtung und in dieser unsern ganzen Idealismus! Dennoch wird es passender sein, in dieser Zeit von den Schwächen und Mängeln, als von den Vorzügen des deutschen Charakters zu reden. Denn wenn irgendeine Zeit, so sollte diese dazu auffordern, solche

Mängel abzulegen, die in doppeltem Sinn den Charakter nationaler Untugenden an sich tragen: erstens, weil sie den Deutschen mehr als andern Völkern eigen sind, und zweitens, weil sie die Nation als solche schädigen. Sie sind: die blinde Nachahmung des Fremden, und die Verleugnung des Eigenen. Beide gehören in die gleiche Gattung. Doch besteht der große Unterschied, daß die erste dieser Untugenden nur eine relative, die zweite aber eine absolute ist. Das Gute soll man, wenn man es nicht schon besitzt, immer nachahmen, wo man es auch finden mag. Nur die blinde und die sklavische Nachahmung sind unwürdig: die blinde, die das Fremde nachahmt, bloß weil es fremd ist, und die sklavische, die jede Änderung ablehnt, bloß weil sie nicht dem Vorbild gleicht. Doch was wollen diese kleinen Schwächen, die großenteils dem ziemlich gleichgültigen Gebiet der Mode angehören, und über die man sich zuweilen mehr als nötig ereifert, bedeuten im Vergleich mit dem großen Übel, daß der Deutsche, der in andere Länder übersiedelt, weit schneller als die Angehörigen anderer Kulturvölker seine Nationalität verliert! Selbst in den Kolonialländern, in denen mehrere Verkehrssprachen nebeneinander bestehen, ist er bereit, sich, ohne irgend dazu genötigt zu sein, dem Fremden anzubequemen. Man pflegt dies damit zu beschönigen, daß es dem Deutschen leichter werde als dem Engländer und Franzosen, sich eine fremde Sprache anzueignen, und daß er ein größeres Interesse als diese für fremde Art und Sitte besitze. Doch diese Ausrede ist, soweit mir Beispiele zu Gebote stehen, nicht stichhaltig. Der Deutsche, der andere Nationen um ihrer Eigenart willen mit Interesse beobachtet, und derjenige, der seine Nationalität preisgibt, sind durchaus nicht dieselben. Jener wahrt sich stets die Distanz, die zu einer solchen Beobachtung erforderlich ist. Dieser sucht sie möglichst aufzuheben, damit sie von andern und schließlich auch von ihm selber nicht mehr bemerkt werde. Es mag ja

sein, daß der Deutsche in etwas höherem Grade das besitzt, was die Ästhetiker die Fähigkeit der „Einfühlung" nennen, eine Fähigkeit, die auch im Verkehr der einzelnen wie der Völker eine schätzbare Gabe ist. Aber das ist doch weit von dem entfernt, was man im Gegensatze dazu eher die „Ausfühlung" nennen könnte, weil dabei der Mensch in der neuen Umgebung seinen alten Menschen auszieht und einen neuen anzieht. Schlimmer jedoch als die eigene Verwandlung, die doch niemals ganz gelingt, ist es, daß der ausgewanderte Deutsche seine Kinder in der fremden Nationalität untergehen läßt, ohne sich zu bemühen, ihnen mit der Erinnerung an die alte Heimat auch die Sprache und die Kultur dieser Heimat zu erhalten. Freilich ist der einzelne allein nicht imstande, auf die Dauer gegen den Strom des ihn mit sich fortreißenden allgemeinen Verkehrs anzukämpfen. Aber an wie manchen Orten hat doch schon in neuerer Zeit, seit ein lebendigeres nationales Bewußtsein auch unter den Deutschen im Auslande erwacht ist, die Vereinigung der Stammesgenossen zu Schul-, Bildungs- und geselligen Zwecken hier in erfreulicher Weise Wandel geschaffen! In der Tat ist ja begreiflich, daß die alte politische Zersplitterung die Hauptschuld an jenem Übel der Preisgabe der eigenen Nationalität trägt. Hier hat die gemeinsame Sprache und Literatur, so gewaltig sie in der Heimat der politischen Einigung vorgearbeitet hat, doch nicht vermocht, dem Deutschen, der in den Weltverkehr hinauszieht, und vollends dem, der in der Ferne sich ansiedelt, den festen Halt zu ersetzen, den der gemeinsame Staat ihm bietet, und dessen moralischer Wert noch größer ist als der politische Schutz, den er gewährt. So ist es denn, im Gegensatz zu den vielen unerfreulichen Nebenerscheinungen dieses Krieges, eine hocherfreuliche, daß die Deutschen im Ausland in ihm ihre alte Liebe zur Heimat wiederfinden, und daß sie besonders in Nord- und Südamerika ihre Stimmen gegen das verständ-

nislose, mit dem eigensten Interesse der transatlantischen Republiken im Widerspruch stehende Treiben der anglo- und spanisch-amerikanischen Presse erheben. Wäre die Gesinnung, die heute die deutsch-amerikanische Welt beseelt, drei Generationen früher zum Leben erwacht, wer weiß, dann würde vielleicht doch das Unerhörte nicht möglich geworden sein, daß die Unionsregierung von Versicherungen strengster Neutralität überströmt und sich angeblich eifrigen Friedensbemühungen hingibt, während sie gleichzeitig alles dazu tut, den Krieg zu verlängern, indem sie ungestört amerikanische Fabriken unsere Feinde mit Kriegsmaterial versorgen läßt!

Wenn die Geschichte lehrt, daß der Charakter der Nationen keine unveränderliche Größe ist, sondern, außer von andern Bedingungen, von ihren geschichtlichen Erlebnissen abhängt, so darf man wohl erwarten, daß auch dieser gewaltige Krieg nicht ohne bleibende Spuren zurückzulassen vorübergehen wird; und selbstverständlich werden diese Wirkungen um so tiefer gehen, je weniger sie im voraus von den betreffenden Völkern vermutet worden sind. Wer bei einem Unternehmen erreicht, was er erstrebt hat, der wird davon in seinem Charakter wenig berührt: er bleibt im ganzen derselbe, der er vorher schon war; höchstens steigern sich die Eigenschaften, die ihn zu seinem Unternehmen angetrieben haben. Und was für den einzelnen gilt, das gilt für die Nationen. Nun rechnen bekanntlich unsere Gegner auf unsere Niederlage; ja sie beschäftigen sich, wie es scheint, in gleichem Maße, als sie selbst Niederlagen erleiden, mit Projekten darüber, was mit uns werden soll, wenn wir gänzlich niedergeworfen sind. Wir Deutsche sind in diesem Fall doch wohl die vorsichtigeren Realpolitiker. Wir schließen aus unseren Siegen, daß wir auch fernerhin siegen werden. In Wahrheit aber tun wir das nicht erst jetzt. Vielmehr ist in Deutschland vom Beginn

des Krieges an so gut wie jedermann überzeugt gewesen, daß wir siegen werden, und daß, wenn unsere Gegner anderer Meinung gewesen sind oder gar noch sind, dies auf die Unkenntnis nicht nur der deutschen Volkskraft, sondern vor allem auch des deutschen Volkscharakters zurückzuführen ist. Da die Engländer, wenn sie durch die Welt reisen, zwar die Städte und Berge, aber nicht die Menschen beachten, die Franzosen überhaupt nicht reisen, so ist diese Unwissenheit leicht begreiflich. Sie hat aber einen schweren Rechenfehler in die mit vieler Zuversicht ausgeführten Kalkulationen gebracht, und wir vertrauen darauf, daß an diesem Rechenfehler das ganze Unternehmen scheitern wird. Es versteht sich also von selbst, daß, wenn wir die mutmaßliche Wirkung dieses Krieges auf unsere beiden großen westlichen Nachbarn in Erwägung ziehen, dabei für uns nur ihre Niederlage in Frage kommen kann.

Für Frankreich wird vielleicht ein Umschlag der Stimmung nicht so unerwartet kommen, als man denken könnte. Im Jahre 1866 hat Frankreich, nicht nach unserer Meinung, auf dem Schlachtfeld von Königgrätz sein Prestige verloren. Ein solcher Verlust reizt begreiflicherweise eine ehrgeizige Nation an, dieses Prestige wiederzugewinnen. Aber das Prestige zwei- und dreimal nacheinander zu verlieren, dieser Gefahr wird sich vielleicht auch der Franzose nicht aussetzen wollen. Denn mit dem verlorenen Prestige verhält es sich wie mit andern mißglückten Unternehmungen: je öfter sie mißlingen, um so unwahrscheinlicher wird es, daß sie jemals gelingen werden. Dazu kommt, daß sich im Laufe des vergangenen Jahrhunderts, das für Frankreich ein Jahrhundert zunehmenden Wohlstandes gewesen ist, der Charakter der Nation allem Anscheine nach leise geändert hat. Nicht der Charakter der Advokaten, Parlamentarier und Journalisten der Hauptstadt, aber der Charakter der großen Mehr-

heit der Franzosen, namentlich der Bürger der Provinz. Frankreich ist nicht, wie England und Amerika, ein Land der Milliardäre und Millionäre, sondern das kleinere, aber darum um so reichlicher ausgestreute Kapital herrscht vor, und der behäbige Kleinbürger hat das Ziel seines Strebens erreicht, wenn er sich noch bei guten Jahren von den Geschäften zurückziehen und sein Leben genießen kann. Dabei hat er das lebendige Temperament des Franzosen nicht eingebüßt. Aber seine Ruhe und seinen Besitz durch einen Krieg zu riskieren, liegt weder ihm, noch dem auf seinen Gütern oder im Winter in Paris lebenden Adel am Herzen. So wendet sich das Gemüt des Franzosen mehr und mehr dem Frieden zu, und der natürliche Reichtum des Landes unterstützt diesen Wandel, der in dem Geburtenrückgang seinen sprechendsten objektiven Ausdruck findet. So ist denn alle Aussicht vorhanden, daß die Franzosen allmählich ihren Anspruch auf das alte Prestige vergessen, und daß sie es ebenfalls, wie im ganzen wir Deutsche, als das bessere erkennen, sich zwar keiner andern Nation unterzuordnen, aber auf den Anspruch auf eine Art Ehrenvorrang vor den andern zu verzichten. Vollzieht sich dieser Wandel, wozu der jetzige Krieg mitwirken möge, noch weiter, so darf man wohl hoffen, daß zwischen uns und den Franzosen dereinst ein dauernd friedliches und wechselseitig förderndes Verhältnis eintreten werde.

Wesentlich anders steht es mit England. Seit Jahrhunderten hat dieses Land mit einem Glück ohnegleichen seine Macht erweitert. Abgesehen von der bald verschmerzten Losreißung der nordamerikanischen Union ist ihm nichts mißglückt, und selbst dieser eine Mißerfolg ist ihm zum Vorteil ausgeschlagen, weil er seine Kolonisationskraft frei machte für andere Weltteile und der Ausbreitung englischer Sprache und Kultur über die Erde diente. Wer begreift nicht, daß es dem Engländer schwer fällt, sich zu denken, dies könne

jemals anders sein, und daß selbst andere Nationen mit der Suprematie Englands namentlich zur See wie mit einem fest gegebenen Faktor rechnen. Wie wäre es sonst begreiflich, daß allen voran die nordamerikanische Union, dieser nächst England am meisten auf den Seeverkehr angewiesene Staat, vergessen zu haben scheint, daß die Internationalisierung der See seit langem eine im Interesse des freien Weltverkehrs anerkannte Forderung des Völkerrechts ist, daß aber diese Forderung, wenn England je siegreich aus diesem Krieg hervorginge, vollends illusorisch sein würde. Daß Deutschland nach solcher Suprematie niemals begehren könnte, sondern daß die Gleichberechtigung des freien Verkehrs in seinem eigensten Interesse liegt, ist ohnehin einleuchtend. Aber es ist ein verbreiteter Aberglaube, was lange gedauert hat, müsse immer dauern. Und doch ist nichts gewisser, als daß das Gegenteil richtig ist.

Allerdings hat die englische Philosophie diesen Glauben an die Ewigkeit der Institutionen ihres Landes gewissermaßen in ein System gebracht. Nach Herbert Spencer soll das industrielle Stadium der Gesellschaft, wie es in England seiner Verwirklichung entgegengehe, der Abschluß der sozialen Entwicklung, und damit der ewige Friede erreicht sein. Der Staat wird dann nach ihm noch etwas vollkommener als der gegenwärtige, aber im ganzen doch nach dem Muster des gegenwärtigen englischen Staates eingerichtet sein: Parlament, Selbstverwaltung, nur beide etwas demokratischer als jetzt. Von den übrigen Nationen wird vorausgesetzt, daß sie dem Beispiel Englands folgen. Dann ist offenbar gar kein Grund mehr zu irgendeiner Veränderung in der Welt vorhanden, es sei denn, daß die Welt selbst untergeht, indem unser Planet unglücklicherweise mit einem andern Weltkörper zusammenstößt. Aber die Geschichte läuft trotz Herbert Spencer vorwärts; ja selbst die englische Geschichte ist bereits

seit Herbert Spencer in einer etwas andern Richtung als in der von ihm vorausgesagten gelaufen. Davon, daß die Unzufriedenheit der arbeitenden Klassen, entgegen der durch die biologische Evolution zu bewirkenden Ausgleichung der Interessen, nicht ab-, sondern zugenommen hat, wollen wir absehen: diese Ausgleichung liegt ja ohnehin in Utopia. Aber nichts spricht dafür, daß das industrielle Stadium überhaupt das Ende der soziologischen Entwicklung ist. Den drei Stadien Spencers, dem militärischen, dem gemischten und dem industriellen, darf man nach den bisherigen Erfahrungen wohl eine zweite Trias angliedern: das industrielle, das gemischte und das kapitalistische. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, so befindet sich England gegenwärtig im gemischten Stadium. Wenn es nun in das Stadium des reinen Kapitalismus gelangt, was dann?

Auch wir Deutsche haben uns in diesem Kriege in mancher Beziehung gewandelt. Vor allem sind wir uns durch ihn erst unserer nationalen Kraft und einer in unserer bisherigen Geschichte nie dagewesenen Einheit unseres Nationalgefühls bewußt geworden. Sodann aber ist für uns dieser Krieg, bei allem Schmerzlichen was er gebracht, ein unübertrefflicher Lehrmeister geworden. Wir haben eine Unterordnung unter den Staat, eine Hingabe des Einzelinteresses an die Allgemeinheit gelernt, wie wir es im voraus selbst kaum für möglich hielten, und diese Schule des Kriegs wird auch für den künftigen Frieden ihre Früchte tragen. Drei Lehren vor allem werden wir ziehen. Die erste entspringt aus dem unbedingten Vertrauen, das wir auf unseren vielberufenen „Militarismus" setzen dürfen. Fürwahr, eine merkwürdige Vertauschung der Begriffe! Die Engländer, die neben irischen und schottischen Söldnern — sie selbst ziehen es im allgemeinen vor, zu Hause zu bleiben — Hindus und indische Bergvölker in den Krieg

schicken, könnten mit Fug und Recht des Militarismus beziichtigt werden. Denn wenn dieses Wort irgendeinen Sinn haben soll, so kann es doch nur der sein, daß, wie dereinst im Rom der Kaiserzeit, der Staat mit einem Söldnerheer fremder Rasse seine Kriege führt. Wo sind aber die deutschen Soldaten im Frieden? Abgesehen von einem kleinen Stamm, der die Kontinuität des militärischen Unterrichts aufrecht erhält, sind sie das Volk selbst. Sogar die große Mehrzahl der Offiziere im Krieg besteht aus Lehrern, Anwälten, Kaufleuten und Angehörigen sonstiger friedlicher Berufe. Wie widersinnig darum, wenn man uns um unseres angeblichen Militarismus willen Barbaren schilt und gleichzeitig von Worten des Lobes über unsere Verdienste um Wissenschaft, Kunst und Technik überströmt! Der Deutsche scheint in der Vorstellung dieser Ausländer dem Helden des serbischen Volksepos zu gleichen, der, solange er seinen Pelz mit nach innen gekehrten Haaren trägt, der sanftmütigste Mensch von der Welt ist, sich aber in einen wütenden Wolf verwandelt, sobald er den Pelz umdreht. Die deutschen Gelehrten und Künstler werden zu Barbaren, sobald sie statt der Zivilkleider den Waffenrock anziehen. Nein, wir werden den guten Rat unserer Feinde, unseren Militarismus abzuschaffen, nicht befolgen. Wir bedürfen seiner auch fernerhin, nicht bloß, weil wir der Rüstung zu Land und zu Wasser bedürfen, um uns den Frieden zu bewahren, sondern weil die allgemeine Dienstpflicht für uns das Erziehungsmittel geworden ist, das unserer Jugend körperliche Tüchtigkeit und strenge Pflichttreue auch im friedlichen Beruf verleiht. Und wie die deutsche Turnerei, so ist vor allem der Wehrdienst eine echt demokratische Institution, anders als der Sport, durch den die wohlhabende Jugend Englands ihr Bedürfnis nach körperlicher Übung und anregendem Zeitvertreib zu befriedigen sucht.

Noch eine zweite Lehre hat uns sodann dieser Krieg gebracht. In seinem Werk über den „geschlossenen Handelsstaat“ forderte Fichte, der Staat solle, um seine Selbständigkeit zu wahren, eine in sich geschlossene Wirtschaftseinheit bilden, die unabhängig sei von der Zufuhr landwirtschaftlicher wie industrieller Erzeugnisse aus anderen Ländern. Der Gedanke war nur möglich in einer Zeit, in der es noch keine Weltwirtschaft gab, und in der die Industrie im wesentlichen auf den eigenen Bedarf beschränkt war. Diese Zeit ist längst vorüber. Wie wichtig es ist, wenn der Staat, wo ihm vorübergehend die äußeren Hilfsquellen abgeschnitten sind, zeitweise wenigstens als geschlossener Handelsstaat bestehen kann, das lehrt uns jedoch dieser Krieg, der nicht bloß mit militärischen, sondern zugleich mit wirtschaftlichen Mitteln geführt wird. Dereinst hungerte man Festungen aus. Mit den überlegenen Geschützen der heutigen Kriegstechnik schießt man die Festungen zusammen, aber man sucht die Länder auszuhungern.

Der größte Ertrag, den uns dieser Krieg als Lohn für die ungeheuren Opfer, die er uns auferlegt, bringen soll, wird aber endlich der weitere Ausbau der im Frieden begonnenen sozialen Reformen sein. Unsere Siege sind von allen Deutschen ohne Unterschied von Stand und Beruf erkämpft worden. So ist es denn billig, daß sie auch allen, und daß sie in erster Linie denen zugute kommen, die einer Verbesserung ihrer Lage am meisten bedürfen. Und welche Zeit könnte dazu günstiger sein als diese, in der die Gegensätze der Parteien gegenüber der großen gemeinsamen Gefahr in den Hintergrund getreten sind, und in der, wenn nicht alle Anzeichen trügen, die bisher abseits stehende sozialistische Partei im Begriff ist, sich unter der einigenden Macht der Ereignisse in eine soziale Reformpartei umzuwandeln. Als vor nunmehr fünfzig Jahren der deutsche Sozialismus zum erstenmal sein Banner entfaltete, da war es Ferdinand Lassalle, der Schüler des

deutschen Idealismus, der das Programm eines sozialen Staates entwarf, das in allem Wesentlichen mit den Gedanken übereinstimmte, die dereinst Fichte in seinem Naturrecht entwickelt hatte. Jahrzehntelang ist dann dieser Staatssozialismus von dem internationalen Kommunismus abgelöst worden, der den Staat vernichten wollte, um das Phantom einer auf den Egoismus gegründeten Gesellschaft an seine Stelle zu setzen. Der Tag scheint gekommen, wo diese Bewegung wieder zu ihren Anfängen zurücklenkt und so auch hier der deutsche Idealismus über den auf die Egoismusmoral der Franzosen zurückgehenden Kommunismus den Sieg davonträgt. Die zwei Urrechte, die Fichte von seinem Zukunftsstaat fordert: das Recht auf Arbeit und das Recht auf Existenz für jeden, sie sind für den sozialen Staat noch heute Forderungen geblieben. Freilich aber sind diese beiden Rechte untrennbar an zwei Pflichten gebunden: an die Pflicht zu arbeiten, und an die Pflicht, nicht für sich selbst, sondern für die Gemeinschaft zu leben!

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.